This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

SE TAIRE
ET FAIRE

SE TAIRE
E FAIRE

B
229
.F64

M. L'ABBÉ
F. DE LA MENNAIS

RÉFUTÉ PAR LES AUTORITÉS MÊMES QU'IL INVOQUE,

OU

OBSERVATIONS CRITIQUES

SUR

LA *DÉFENSE* DE CET ILLUSTRE ÉCRIVAIN.

MONTPELLIER,

DE L'IMPRIMERIE D'ISIDORE TOURNEL AÎNÉ,
RUE AIGUILLERIE, N.° 43.

M. L'ABBÉ
F. DE LA MENNAIS

RÉFUTÉ PAR LES AUTORITÉS MÊMES QU'IL INVOQUE,

OU

OBSERVATIONS CRITIQUES

SUR

LA *DÉFENSE* DE CET ILLUSTRE ÉCRIVAIN;

PAR M. L'ABBÉ FLOTTES, Jean Baptiste

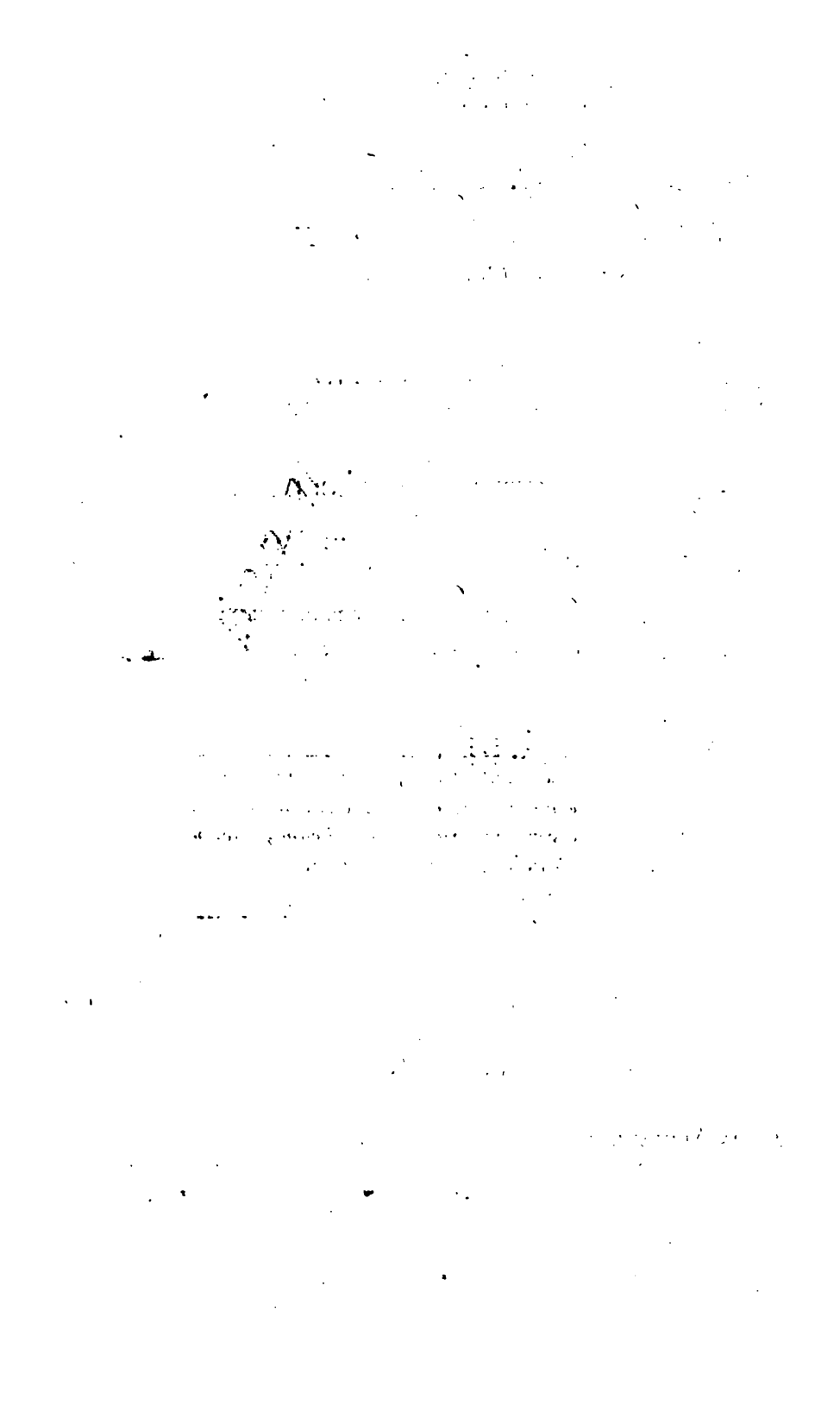
CHANOINE HONORAIRE, AUMÔNIER ET PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU COLLÉGE ROYAL DE MONTPELLIER.

« *Quod ubiquè, quod semper, quod* « *ab omnibus creditum est. Hoc est enim* « *verè proprièque catholicum, etc.* » (VINCENTII Lirinensis commonitorium, c. 2).

MONTPELLIER,

Chez AUGUSTE SEGUIN, Libraire, Place Neuve.

1824.



M. L'ABBÉ F. DE LA MENNAIS

RÉFUTÉ PAR LES AUTORITÉS MÊMES QU'IL INVOQUE,

OU

OBSERVATIONS CRITIQUES

SUR

LA *DÉFENSE* DE CET ILLUSTRE ÉCRIVAIN.

M. de la Mennais a dit, et ses *admirateurs* (1) ont répété de confiance, que les ennemis du système professé dans le 2.e volume de l'*Essai*, n'avaient pas compris ce système, et qu'ils ne s'étaient pas compris eux-mêmes. M. de la Mennais s'est proposé de fournir à ses adversaires le moyen d'éviter à l'avenir ce double reproche qu'il leur a adressé.

(1) C'est la qualification que se donnent les partisans du système de M. de la Mennais. Voyez, à la fin de la *Défense*, les pièces relatives au 2.e vol. de l'*Essai*.

Il a consacré à l'exécution de ce projet le 13.e chapitre de sa *Défense*. Le titre de ce chapitre est ainsi conçu : *Ce qu'il faudrait faire pour réfuter la doctrine exposée dans l'Essai sur l'indifférence en matière de Religion*. Au commencement de ce chapitre, l'auteur de la *Défense* rappelle à ses critiques « que, quand on veut réfuter un auteur, « deux choses sont nécessaires : la première de « savoir ce qu'il dit, et la seconde de savoir ce « qu'on dit soi-même » (p. 179). Il ajoute qu'il veut leur *faciliter l'observation de cette double règle* (ibid.).

Si l'on en croit les écrivains qui ont combattu M. de la Mennais, le public, c'est-à-dire, *la raison générale* n'a point ratifié le jugement sévère que *la raison individuelle* de M. de la Mennais a porté contre eux ; et leurs *réfutations* prouvent qu'*ils savaient ce qu'a dit* leur illustre adversaire, et *qu'ils savaient aussi ce qu'ils disaient eux-mêmes*. Notre dessein n'est pas d'entrer ici dans une discussion qui aurait pour objet d'examiner si c'est M. de la Mennais, ou si ce sont ses adversaires qui se trompent dans leurs assertions. Mais nous manifestons hautement l'intention de profiter des conseils et des secours que l'auteur de la *Défense* offre à ses critiques.

M. de la Mennais exige d'abord, de ceux qui entreprennent de le réfuter, qu'*ils sachent ce qu'il a dit*, et pour leur faciliter l'observation de ce devoir indispensable, il a bien voulu *ré-*

duire sa doctrine à quatre propositions très-précises. Nous rapporterons ces quatre propositions, lorsque nous exposerons le système de M. de la Mennais; et toutes les fois que nous parlerons de la doctrine de cet éloquent écrivain, nous citerons ses propres expressions. Ainsi nous ne pourrons pas mériter le reproche *de ne pas savoir ce qu'il dit.*

La méthode, que nous nous proposons de suivre dans *nos observations critiques*, ne nous permettra point de *ne pas savoir ce que nous disons nous-mêmes.* Nous nous proposons, en effet, de tenir ce langage à M. de la Mennais : Vous invoquez, en faveur de votre système, les autorités les plus imposantes. Eh bien ! les grands hommes, dont vous rapportez les paroles, bien loin de vous être favorables, soutiennent au contraire, dans les passages mêmes que vous citez, une opinion opposée à la vôtre. Ces passages que vous citez semblent, il est vrai, confirmer votre système; mais ce sont des lacunes habilement ménagées, ce sont des altérations qui ont fait que ces passages paraissent avoir le sens que vous leur donnez. Il est bien évident qu'en suivant cette méthode, il n'est point possible de *ne pas savoir ce que l'on dit;* il est bien évident aussi que, dans ce genre d'attaque, il est facile de voir de quel côté se trouve la vérité: il suffit d'avoir des yeux, et de comparer les citations avec les ouvrages d'où les passages cités sont extraits.

M. de la Mennais a réduit sa doctrine à quatre propositions que nous allons rapporter :

« I. La philosophie, qui place dans l'homme « individuel le principe de certitude, ne peut « parvenir à trouver une première vérité certaine, « d'où elle déduise toutes les autres, y compris « l'existence de Dieu. »

« II. Cette philosophie ne donne point à l'homme « individuel une règle infaillible de ses jugemens. »

« III. Pour éviter le scepticisme où conduit la « philosophie de l'homme isolé, au lieu de cher- « cher en soi la certitude rationnelle d'une pre- « mière vérité, il faut partir d'un fait, qui est cette « foi insurmontable inhérente à notre nature, et « admettre comme vrai ce que tous les hommes « croient invinciblement. »

« IV. L'autorité ou la raison générale, le con- « sentement commun, est la règle des jugemens « de l'homme individuel » (*Déf.* p. 179, 180).

M. de la Mennais, exposant sa doctrine dans un autre endroit, nous avait dit : « Chacun de « nous trouve en soi trois moyens de connaître « ou de parvenir à la vérité : les sens, le sentiment « et le raisonnement. Cependant ces trois moyens, « ou pris à part, ou réunis, ne sont nullement « infaillibles. Les sens, le sentiment et le raison- « nement peuvent nous tromper, et nous trom- « pent en effet souvent. C'est un fait dont per- « sonne ne doute; et il résulte de ce fait, que « l'homme isolé ne saurait être certain de rien » (*Déf.* p. 150).

Qu'il me soit permis de faire une réflexion sur le système de M. de la Mennais, que nous venons d'exposer en rapportant ses propres paroles. Selon cet écrivain, « les sens, le sentiment « et le raisonnement, ou pris à part, ou réunis, « ne sont nullement infaillibles ; — l'homme « isolé ne saurait être certain de rien ; — l'au- « torité, ou la raison générale, le consentement « commun, est la règle des jugemens de l'homme « individuel. » Donc, d'après M. de la Mennais lui-même, sa doctrine ne peut être regardée comme certaine que, dans le cas où elle serait sanctionnée « par l'autorité, ou la raison générale, le con- « sentement commun. » Si *le genre humain* n'a jamais admis le système qui présente *la raison générale* comme l'*unique* fondement de la certitude, ce système se trouve renversé par les principes mêmes qui le constituent. Ce raisonnement nous paraît sans réplique.

M. de la Mennais a senti toute la force de cette objection, et il a avancé « que sa doctrine « était aussi ancienne, aussi universelle que le « genre humain » (*Déf.* p. 154); et ses admirateurs se sont empressés d'assurer « que le sys- « tème de l'auteur de l'*Essai* n'était pas nouveau, « mais qu'il était présenté sous une forme nou- « velle. » M. de la Mennais a cru ne devoir pas se contenter d'une simple allégation. Il a invoqué ; en faveur de son système, les autorités les plus respectables : il l'a placé sous l'égide de

S.t Augustin, de Descartes, de Malebranche, de Leibnitz, de Bacon, de Pascal, de Bossuet, de Nicole, d'Euler. Si l'on en croit M. de la Mennais, parmi ces grands hommes, les uns ont affirmé que *l'autorité* est *l'unique* source de la certitude, que *l'homme isolé ne peut jamais être certain de rien;* les autres ont soutenu que *l'on ne peut acquérir la certitude d'aucune vérité, pas même de son existence, si auparavant on n'est assuré qu'il y a un Dieu.*

Il est essentiel de faire remarquer ici que M. de la Mennais, tout en prétendant que les grands hommes dont nous venons de parler lui sont favorables, ne manque pas d'observer que son système ne leur était pas entièrement connu; et que c'est pour cela qu'ils sont tombés dans des contradictions, et qu'ils ont posé des principes qui conduisent au scepticisme. M. de la Mennais, dans sa *Défense*, rapporte plusieurs passages tirés des ouvrages de ces grands hommes, pour prouver qu'ils étaient d'accord avec lui, mais qu'ils avaient seulement entrevu la vérité qu'il exposait tout entière. Après avoir rapporté ces passages, M. de la Mennais ajoute que ses critiques ne se doutaient pas de leur existence (1).

(1) M. de la Mennais a placé, à la fin de sa *Défense*, diverses pièces relatives au 2.e vol. de l'*Essai*. Parmi ces pièces, se trouvent de *Nouvelles Observations* adressées aux adversaires de M. de la Mennais. Ces observations sont

Les prétentions de M. de la Mennais ne sont pas fondées. S.t Augustin, Descartes, Malebranche, Leibnitz, Bacon, Pascal, Bossuet, Nicole, Euler, n'ont pas avancé les paradoxes que M. de la Mennais leur attribue, et ces grands hommes n'ont pas mérité les reproches qu'il leur adresse. Ils soutiennent, dans les passages mêmes cités par M. de la Mennais, une opinion contraire à celle que leur prête l'auteur de la *Défense;*

---

qualifiées *de respectueuses.* Dans ces *Nouvelles Observations*, comme dans la *Défense*, on remarque la doctrine et le style de M. de la Mennais. Dans ces *Nouvelles Observations*, comme dans la *Défense*, Descartes, Malebranche, Leibnitz, Euler, etc., sont présentés comme les auxiliaires de M. de la Mennais; les mêmes passages, tirés des ouvrages de ces grands hommes, sont cités en faveur du système de M. de la Mennais; ils y sont cités avec la même infidélité, et les altérations y tombent sur les mêmes endroits. Dans ces *Nouvelles Observations*, comme dans la *Défense*, les grands hommes, dont nous venons de parler, n'ont connu qu'en partie le système de M. de la Mennais, et à cause de cette ignorance, sont tombés dans des contradictions, et ont avancé des principes qui conduisent au scepticisme. Dans ces *Nouvelles Observations*, enfin, comme dans la *Défense*, on invite à examiner si les passages cités sont rapportés avec exactitude. En voyant tant de ressemblance entre les *Nouvelles Observations* et la *Défense*, on serait porté à croire que ces *Observations* et cette *Défense* sont l'ouvrage du même auteur, et que les *premières* sont l'abrégé de la *seconde.* Mais on apprend, dans les *Nouvelles Observations*, qu'elles ont été faites par un ami de M. de la Mennais *qui l'aime et qui l'admire.*

ces passages n'ont fait illusion au lecteur que parce que M. de la Mennais les a dénaturés par des suppressions et par des altérations. Nos *observations critiques* ont pour objet de relever *ces erreurs de fait* que renferme la *Défense* (1).

Des écrivains de mérite ont combattu M. de la Mennais, et certes leurs ouvrages sont bien propres à réfuter son système, et à prouver que ce système est dangereux pour la saine philosophie, pour la Religion chrétienne et pour l'autorité de l'Église catholique (2); mais il nous semble que ces écrivains ont laissé une lacune qu'il est important de remplir.

Jusqu'à présent personne n'a songé à signaler les nombreuses citations inexactes à la faveur desquelles l'auteur de l'*Essai* s'est retranché derrière les autorités les plus imposantes. Cependant, en signalant *ces erreurs de fait*, on remporte sur M. de la Mennais une victoire complète. Alors il est prouvé que les grands hommes, dont il invoque le témoignage, bien loin de lui être favorables, lui sont au contraire opposés; alors il est prouvé que son système n'est étayé que sur *son autorité particulière*; et alors on a le droit de conclure, en opposant à M. de la Mennais ses

---

(1) Nous avons relevé quelques-unes de *ces erreurs* dans *les Tablettes du Clergé.*

(2) Voyez l'*Anti-Pyrrhonien* de M. *Jondot*, l'*Antidote* de M. *Baston*, etc.

propres principes, que son système, qui *n'admet que la raison générale* comme fondement de la certitude, doit être rejeté par cela seul qu'*il n'est établi que par la raison individuelle* de son auteur. Ce raisonnement, qui est à la portée de tous les esprits, suffit pour réfuter le système de M. de la Mennais.

La méthode, que nous adoptons pour combattre cet écrivain, nous paraît offrir encore d'autres avantages : d'abord elle nous met dans l'impossibilité *de ne pas savoir ce qu'a dit notre adversaire*, ni *de ne pas savoir ce que nous disons nous-mêmes*. Des passages sont cités par M. de la Mennais ; nous les comparons avec les passages tels qu'ils sont dans les auteurs d'où il les a tirés ; et pour faciliter cette comparaison, nous désignons les éditions dont nous nous sommes servi. On sent bien qu'alors les méprises que nous venons d'indiquer ne sont pas possibles. De plus, l'auteur de la *Défense* insinue (p. 209, 210) qu'il n'est pas dans l'intention de répondre à tous ceux qui l'ont combattu. Les *observations critiques* que nous lui adressons, n'ayant pour objet que des faits faciles à vérifier, nous sommes dispensé de réclamer une réponse de notre illustre adversaire.

§. I.er

Premier Paradoxe de M. de la Mennais, réfuté par les autorités mêmes qu'il invoque :

ON NE PEUT ÊTRE CERTAIN D'AUCUNE VÉRITÉ,

PAS MÊME DE SA PROPRE EXISTENCE, SI AUPARAVANT ON N'EST ASSURÉ QU'IL Y A UN DIEU.

I. Suivant M. de la Mennais, Descartes convient qu'à moins d'être assuré que Dieu existe, et qu'il ne peut vouloir nous tromper, nous ne saurions être certains de la vérité d'aucune chose (*Déf.* p. 37; ibid. note 1, p. 38, 39, 59, 62, 95, 106, 193) (1). Examinons les preuves apportées par M. de la Mennais.

Cet illustre écrivain cite d'abord ces paroles de Descartes : « Qu'est-ce donc qui pourra être « estimé véritable? peut-être rien autre chose, « si non qu'il n'y a rien au monde de certain. « Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre « chose différente de celles que je viens de juger « incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le « moindre doute? N'y a-t-il point quelque Dieu, « ou quelque autre puissance qui me met en « l'esprit ces pensées? Cela n'est pas nécessaire; « car peut-être que je suis capable de les produire « de moi-même. Moi donc, à tout le moins, « ne suis-je point quelque chose? »

Après cette citation, M. de la Mennais fait la réflexion suivante : « Telle est sa dernière res- « source (de Descartes), tout lui manque, tout « le fuit; il recueille ses forces défaillantes, et

(1) Cet aveu est attribué à Descartes, dans les *Nouvelles Observations* qui se trouvent à la fin de la *Défense*. Voyez la page 289.

« cherche, pour ainsi parler, à se saisir lui-même,
« de peur de s'évanouir avec tout le reste. Il se
« considère attentivement, et ne sait s'il aperçoit
« un être réel ou un fantôme ; le oui, le non
« a ses vraisemblances. Que fera-t-il dans cette
« position ? » (*Déf.* p. 32.) M. de la Mennais revient à Descartes, et rapporte ces paroles de ce philosophe : « Enfin, il faut conclure et tenir pour
« constant que cette proposition, *je suis, j'existe*,
« est nécessairement vraie, toutes les fois que je
« la prononce, ou que je la conçois en mon esprit. »

Nous ferons observer qu'il existe une lacune entre ces deux passages de Descartes, cités par M. de la Mennais. Cet écrivain n'a pas jugé à propos de la remplir. Nous allons réparer son omission. « Mais j'ai déjà nié, ajoute Descartes,
« que j'eusse aucun sens ni aucun corps ; j'hésite
« néanmoins : car que s'ensuit-il de là ? Suis-je
« tellement dépendant du corps et des sens, que
« je ne puisse être sans eux ? Mais je me suis per-
« suadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde,
« qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns
« esprits ni aucuns corps, ne me suis-je donc pas
« aussi persuadé que je n'étais point ? *Non certes,*
« *j'étais sans doute, si je me suis persuadé ou seu-*
« *lement si j'ai pensé quelque chose ; mais il y a un*
« *je ne sais quel trompeur très-puissant et très-rusé*
« *qui emploie toute son industrie à me tromper*
« *toujours ; il n'y a donc point de doute que je*
« *suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant*

« *qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne* « *sois rien, tant que je penserai être quelque chose :* « de sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir « soigneusement examiné toutes choses : enfin il « faut conclure, etc. » (*Méditations métaphysiques*, etc. Paris, 1647, in-4.°, 2.e *Médit.* p. 18, 19).

Il est prouvé par ce passage, supprimé par M. de la Mennais, que, d'après Descartes, la certitude de notre existence, en nous considérant comme *une chose qui pense*, est acquise indépendamment de la certitude de l'existence de Dieu, et dans la supposition même qu'il y aurait un Dieu trompeur.

« C'est déjà, certes, beaucoup, continue « M. de la Mennais, que de pouvoir prononcer « avec assurance cette parole, *je suïs;* que d'être « certain de son existence. Est-il bien vrai, ô « Descartes, que vous ayez, que chacun de nous « ait cette certitude? Je voudrais vous l'entendre « répéter de nouveau. Oui, *je suis assuré que je* « *suis une chose qui pense.* Illustre philosophe, « grâces vous soient rendues! *Je suis, j'existe,* « cela est certain; n'est-ce pas là ce que vous « affirmez? Votre raison n'aperçoit aucun motif, « même léger, de douter de cette proposition? « Parlez, j'attends une dernière réponse » (*Déf.* p. 33, 34, 35).

Après s'être livré à ce mouvement oratoire, M. de la Mennais cite ce passage de Descartes : « Mais lorsque je considérais quelque chose de

« fort simple et de fort facile, touchant l'arith-
« métique et la géométrie, par exemple, que deux
« et trois joints ensemble produisent le nombre de
« cinq, et autres choses semblables, ne les con-
« cevais-je pas au moins assez clairement pour
« assurer qu'elles étaient vraies? Certes, si j'ai
« jugé depuis que l'on pouvait douter de ces choses,
« ce n'a point été pour autre raison, que parce
« qu'il me venait en l'esprit que peut-être quelque
« Dieu avait pu me donner une telle nature, que
« je me trompasse même touchant les choses qui
« me semblent les plus manifestes. Or, toutes les
« fois que cette opinion ci-devant conçue de la
« souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma
« pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est
« facile, s'il le veut, de faire en sorte que je
« m'abuse, même dans les choses que je crois
« connaître avec une évidence très-grande » (*Déf.* p. 36, 37).

Ici, M. de la Mennais met des points. Je consulte les *Méditations* de Descartes, et je lis ces paroles immédiatement après celles que cite M. de la Mennais : « Et au contraire, toutes les
« fois que je me tourne vers les choses que je
« pense concevoir fort clairement, je suis telle-
« ment persuadé par elles, que de moi-même je
« me laisse emporter à ces paroles : *Me trompe*
« *qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire,*
« *que je ne sois rien; tandis que je penserais être*
« *quelque chose;* ou que quelque jour il soit vrai
« que je ne n'aie jamais été, étant vrai maintenant

« que je suis, ou bien que deux et trois joints « ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou « choses semblables, que je vois clairement ne « pouvoir être d'autre façon que je les conçois » (3.e *Médit.* p. 36).

N'est-il pas évident que, dans ce passage retranché par M. de la Mennais, comme dans un autre passage rapporté plus haut, et également retranché par le même écrivain, Descartes affirme que nous pouvons être certains que nous existons *comme une chose qui pense, quand même nous supposerions qu'il existe un Dieu trompeur?*

M. de la Mennais reprend la citation de Descartes à la fin du passage qu'il avait supprimé, et il cite les paroles suivantes : « Et certes, puisque « je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque « Dieu qui soit trompeur, et même que je n'ai « pas encore considéré celles qui prouvent qu'il « y a un Dieu, la raison de douter qui dépend « seulement de cette opinion est bien légère, et « pour ainsi dire métaphysique. Mais afin de la « pouvoir tout-à-fait ôter, je dois examiner s'il « y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera; « et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi « examiner s'il peut être trompeur, *car sans la « connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas « que je puisse jamais être certain d'aucune chose* » (*Déf.* p. 37) (1).

(1) L'auteur *des Nouvelles Observations* s'appuie deux fois sur ces dernières paroles de Descartes ; et comme l'auteur

M. de la Mennais n'est parvenu à faire illusion par ces dernières paroles qu'il a soulignées, qu'en faisant les deux suppressions que nous venons de signaler. Les deux passages qu'il a supprimés auraient prouvé que, d'après Descartes, nous étions certains de notre existence, en nous considérant comme *une chose qui pense*, indépendamment de l'existence de Dieu, et quand même on supposerait qu'il y a un Dieu trompeur; et alors aucun lecteur sensé n'aurait pu croire, un seul instant, qu'un génie, tel que Descartes, pût soutenir si mal adroitement le contraire dans la même page et quelques pages plus haut. La contradiction aurait paru trop manifeste pour qu'on n'eût pas cherché à résoudre cette difficulté. Or, cette difficulté disparaîtra sur-le-champ, si on se rappelle les principes que Descartes a développés dans ses *Méditations*.

D'après Descartes, *il est plus aisé de connaître notre esprit que notre corps* (*Médit.* 2); on ne peut point révoquer en doute que nous existons *comme une chose qui pense, par cela seul que nous pensons* (*Médit.* 2, p. 19; *Médit.* 3, p. 36 et ailleurs); et il est très-*certain que cette notion et connaissance de nous-mêmes ainsi précisément prise* est indépendante de la certitude de l'existence

---

de *la Défense*, il ne fait pas mention des deux passages dont nous révélons la suppression. Voyez les pièces à la fin de *la Défense*, p. 290.

de toute autre chose (*Méd.* 2, p. 23). D'après Descartes, la certitude de notre existence, en nous considérant comme *une chose qui pense, est acquise indépendamment de la certitude de l'existence de Dieu, et dans la supposition même qu'il y aurait un Dieu trompeur* (*Méd.* 2, p. 19; *Méd.* 3, p. 36 et ailleurs); et au contraire, nous n'avons point la certitude de l'existence *de notre corps*, tant que nous ne sommes pas assurés qu'*il n'y a pas un Dieu qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à nous tromper* (*Méd.* 2, p. 21).

Descartes prouve l'existence de Dieu, en s'appuyant sur cette vérité que nous existons *comme esprit;* et il appelle cette preuve une *démonstration très-évidente, telle que l'esprit humain n'en peut pas avoir de plus évidente ni de plus certaine* (*Méd.* 3, p. 57; *Méd.* 4, p. 61). Descartes déclare enfin, dans un passage rapporté par M. de la Mennais lui-même (*Déf.* p. 106), *que cette proposition* JE PENSE, DONC JE SUIS, *est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre.* Donc, quand Descartes a dit que, *sans la connaissance de ces deux vérités* (l'existence de Dieu et sa véracité), *il ne croyait pas qu'il pût jamais être certain d'aucune chose* (*Méd.* 3, p. 36), il n'a pas voulu parler de son existence en se considérant *comme esprit;* mais bien de l'existence *de toutes les choses corporelles;* et c'est dans ce même sens, qu'il a dit dans un autre passage cité par M. de la Mennais (*Déf.*

p. 38, note 1), « Que nous ne serions point délivrés « de tout doute, tant que nous ne saurions pas « encore si celui qui nous a créés a pris plaisir « à nous faire tels, que nous fussions trompés « *en toutes les choses* qui nous semblent très- « claires (1). »

Je le demande maintenant, M. de la Mennais a-t-il dit avec raison, en parlant de quelques personnes qui avaient été choquées d'un passage du 2.e volume de l'*Essai*, qui regardait Descartes : « Ces personnes, assurément, ne se doutaient « guère que Descartes lui-même avoue, en termes « formels, tout ce que nous disons dans ce pasage ; « car, sans parler ici de plusieurs autres défauts que « nous avons fait remarquer dans sa célèbre pro- « position, *il reconnaît que sa certitude dépend « de la certitude de l'existence de Dieu, et de « l'impossibilité qu'il nous trompe* » (*Déf.*, p. 139).

II. Malebranche, *dans la recherche de la vérité*, professe cette doctrine : « Toutes les choses qui « sont en ce monde, dont nous avons quelque « connaissance, sont des corps ou des esprits, « propriétés des corps, propriétés des esprits.

(1) Ces paroles sont tirées *des principes de la philosophie* de Descartes. Dans cet ouvrage, Descartes explique en quel sens on peut dire « que, si on ignore Dieu, on « ne peut avoir de connaissance certaine d'aucune autre « chose. » L'explication que donne Descartes est celle que nous avons exposée. (Voyez *les principes de la philosophie*, 1.re part., n.° 7, 11, 12, 13, 75; Paris; 1681, in-4.°)

« On ne peut douter que l'on ne voie les corps « avec leurs propriétés par leurs idées, parce « que n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, « nous ne pouvons les voir que dans l'être qui les « renferme d'une manière intelligible. Ainsi, « c'est en Dieu et par leurs idées que nous voyons « les corps avec leurs propriétés (1). — Il n'en est « pas de même de l'âme ; nous ne la connaissons « point par son idée, *nous ne la voyons point « en Dieu ;* nous ne la connaissons que *par cons-« cience.* — Pour être pleinement convaincus « *qu'il y a des corps,* il faut non-seulement qu'on « nous démontre qu'il y a un Dieu, et que ce « Dieu n'est point trompeur, mais encore que « Dieu nous a assurés qu'il en a effectivement créé. « — De toutes nos connaissances, *la première « c'est l'existence de notre âme :* toutes nos pensées « en sont des démonstrations incontestables ; car « il n'y a rien de plus évident que ce qui pense « actuellement est actuellement quelque chose. — « Si je supposais, par exemple, un Dieu qui se « plût à me séduire, je suis très-persuadé qu'il « ne pourrait me tromper dans mes connaissances

(1) Malebranche explique cette dernière assertion en ces termes : « Mais, quoique je dise que nous voyons « en Dieu les choses matérielles et sensibles, il faut bien « prendre garde que je ne dis pas que nous en ayons en « Dieu les sentimens ; mais seulement que c'est Dieu qui « agit en nous » (*Rech. de la vérit.*, t. II, 2.e part., l. 3, c. 6, p. 85, 86).

« de simple vue, comme dans celle par laquelle « je connais que je suis de ce que je pense, ou « que deux fois deux font quatre. Car, quand « même je supposerais effectivement un tel Dieu, « si puissant que je puisse me le feindre, je sens « que dans cette supposition extravagante, *je ne « pourrais douter que je fusse.* — Il est donc *aussi « évident qu'il y a un Dieu, qu'il l'est à moi « que je suis.* Je conclus que je suis, *parce que « je me sens, et que le néant ne peut être senti.* « Je conclus de même que Dieu est, que l'être « infiniment parfait existe, parce que je l'aperçois, « et que le néant ne peut être aperçu, etc. » (1).

Quand on a lu ces passages et plusieurs autres semblables répandus dans la *Recherche de la vérité*, on n'est pas médiocrement étonné d'entendre M. de la Mennais s'exprimer en ces termes: « Ce n'est « pas, certes, un spectacle peu instructif, que « celui d'un philosophe doué du plus rare génie, « qui entreprend d'enseigner aux hommes *à re- « chercher la vérité* par la raison seule, et qui, « après de longs efforts et des raisonnemens sans « nombre, épuisé de travail et d'espérance, dit « enfin : *J'avoue qu'il m'est impossible* DE VOIR EN « MOI-MÊME, NI PAR MOI-MÊME, L'ESSENCE D'AUCUNE « CHOSE, NI SON EXISTENCE ; *j'avoue que j'ignore*

(1) *Recherche de la vérité*, t. II, 2.e part., l. 3, c. 7, p. 92, 93; t. IV, p. 60, 6.e éclairc. sur le 1.r livr.; t. III, 2.e part., l. 6, c. 6, p. 166, 167, 168; t. II, 2.e part., l. 4, p. 281; Paris, 1772, in-12.

« *ce que je suis et si je suis, et que je ne puis*
« *le savoir que lorsque je saurai avec certitude que*
« *Dieu existe, et qu'il ne peut ni ne veut me*
« *tromper; j'avoue que pour connaître avec cette*
« *certitude l'existence de Dieu, je dois auparavant*
« *être certain de plusieurs choses qui me sont néces-*
« *saires pour la prouver, et que je reconnais être*
« *douteuses, si Dieu n'existe pas. Voilà ma phi-*
« *losophie, voilà où m'a conduit la raison et où*
« *elle me laisse.* Malebranche en effet ne pouvait,
« comme philosophe, aller plus loin » (*Déf.*, p. 48, 49) (1).

Nous avons lu et relu *la Recherche de la vérité*, et il nous a été impossible de découvrir cet aveu que M. de la Mennais attribue à Malebranche. M. de la Mennais qui, dans le 4.e chapitre de la *Défense*, a l'attention d'indiquer le *tome*, le *livre*, la *partie*, le *chapitre*, la *page* d'où sont tirés les passages de Malebranche qu'il invoque, s'est dispensé de ce soin à l'égard du seul passage qui contient l'aveu dont il s'agit. Il ne fournit aucune indication pour mettre à même de découvrir ce passage.

Qu'il nous soit permis d'adresser ce dilemme à l'éloquent écrivain que nous combattons. Ou M. de la Mennais a réellement trouvé dans les ouvrages de Malebranche l'aveu qu'il lui attribue,

(1) Cet aveu est plusieurs fois attribué à Malebranche par l'auteur de *la Défense*. (Voyez *la Défense*, p. 59, 95.)

ou il ne l'y a point trouvé. Dans le premier cas, M. de la Mennais devait désigner l'endroit où se trouve cet aveu, et il devait aussi déclarer que Malebranche avait professé ailleurs une doctrine contraire à cet aveu ; dans le second cas, le lecteur tirera la conclusion. Poursuivons.

D'après M. de la Mennais, Malebranche avoue que, dans sa philosophie, il ne peut donner *de base ferme à la certitude* (*Déf.*, p. 43). M. de la Mennais cite à l'appui de son assertion le passage suivant : « Il y a des personnes qui ne font « point de difficulté d'assurer que l'âme étant « faite pour penser, elle a dans elle- même, je « veux dire, en considérant ses propres per- « fections, tout ce qu'il faut pour apercevoir les « objets..... Mais il me semble que c'est être bien « hardi, que de vouloir soutenir cette pensée. « C'est, si je ne me trompe, la vanité naturelle, « *l'amour de l'indépendance*, et le désir de res- « sembler à celui qui comprend en soi tous les êtres, « qui nous brouille l'esprit, et qui nous porte « à nous imaginer que nous possédons ce que nous « n'avons point. *Ne dites pas que vous soyez à « vous-mêmes votre lumière*, dit Saint Augustin, « car il n'y a que Dieu qui soit à lui-même sa « lumière, et qui puisse, en se considérant, voir « tout ce qu'il a produit et qu'il peut produire.

« Il est indubitable qu'il n'y avait que Dieu seul « avant que le monde fût créé, et qu'il n'a pu « le produire sans connaissance et sans idée : que

« par conséquent ces idées que Dieu a eues ne « sont point différentes de lui-même ; et qu'ainsi « toutes les créatures, même les plus matérielles « et les plus terrestres, sont en Dieu, quoique « d'une manière toute spirituelle et que nous ne « pouvons comprendre. Dieu voit donc au dedans « de lui-même tous les êtres, en considérant ses « propres perfections qui les lui représentent. Il « connaît encore parfaitement leur existence, « parce que, dépendant tous de sa volonté pour « exister, et ne pouvant ignorer ses propres vo- « lontés, il s'ensuit qu'il ne peut ignorer leur « existence : et par conséquent Dieu voit en lui- « même non-seulement l'essence des choses, mais « aussi leur existence.

« Mais *il n'en est pas de même des esprits « créés, ils ne peuvent voir en eux-mêmes ni « l'essence des choses, ni leur existence.* Ils n'en « peuvent voir l'essence dans eux-mêmes, puis- « qu'étant très-limités ils ne contiennent pas « tous les êtres, comme Dieu que l'on peut ap- « peler l'être universel, ou simplement *celui qui « est*, comme il se nomme lui-même. Puis donc « que l'esprit humain peut connaître tous les êtres, « et des êtres infinis, et qu'il ne les contient « pas, c'est une preuve certaine qu'il ne voit pas « leur essence dans lui-même ; car..... il est « absolument impossible qu'il voie dans lui-même « ce qui n'y est pas.....

« Il ne voit pas aussi leur existence dans lui-même,

« parce qu'elles ne dépendent point de sa volonté « pour exister, et que les idées de ces choses « peuvent être présentes à l'esprit, quoiqu'elles « n'existent pas..... Il est donc indubitable que « ce n'est pas en soi-même, ni par soi-même, « que l'esprit voit l'existence des choses, mais « qu'il dépend en cela de quelque autre chose. »

Après avoir cité ce passage, M. de la Mennais tire trois conclusions, que nous allons examiner séparément.

« Ainsi, premièrement, selon Malebranche, « la raison humaine n'est qu'une participation « de la raison divine : donc s'il n'y avait point « de raison divine, ou si Dieu n'existait pas, « il n'y aurait point de raison humaine, et la « certitude de nos idées dépend de la certitude « de l'existence de Dieu » (*Déf.*, p. 46, 47).

Nous admettons cette conclusion, si par cette proposition : *la certitude de nos idées dépend de la certitude de l'existence de Dieu*, M. de la Mennais a voulu soutenir que, *s'il n'y avait point de Dieu, il n'y aurait point d'idées*. Mais si, par cette proposition, M. de la Mennais a prétendu que nous n'aurions point de certitude *sur aucune de nos idées, si nous n'étions certains qu'il existe un Dieu*, il s'est trompé, et cette proposition n'est nullement la conséquence de ce principe de Malebranche : *la raison humaine n'est qu'une participation de la raison divine*.

« Secondement, l'esprit humain, ni aucun esprit

« créé, *ne peut voir en lui-même ni l'essence « des choses, ni leur existence* (1) : donc l'homme « qui s'isole de ses semblables et de Dieu, l'homme « qui cherche la vérité *en lui-même*, détruit son « intelligence, et ne peut arriver à rien de certain » (*Déf.*, p. 47).

Cette conclusion serait peut-être fondée, si Malebranche avait avancé que « l'esprit humain « ni aucun esprit créé ne peut voir en lui-même « ni l'essence, ni l'existence d'*aucun objet.* » Mais Malebranche n'a point soutenu une pareille opinion. M. de la Mennais n'a pu la lui attribuer qu'en altérant les paroles de ce philosophe, qu'il cite et que nous avons rapportées plus haut. Malebranche, immédiatement avant les paroles par lesquelles M. de la Mennais commence sa citation, s'exprime ainsi :

« La 4.e opinion est que l'esprit n'a besoin que de « soi-même pour apercevoir les objets ; et qu'il peut, « en se considérant, et ses propres perfections, « découvrir toutes les choses qui sont au dehors. « Il est certain que l'âme voit dans elle-même, et « sans idées, toutes les sensations et toutes les « passions dont elle est actuellement touchée, le

(1) L'auteur des *Nouvelles observations*, comme l'auteur de la *Défense*, s'appuie sur cette proposition de Malebranche, et supprime les paroles de ce philosophe, que nous allons rapporter et qui expliquent cette proposition. (Voyez à la fin de la *Défense* les pièces, etc., p. 291.)

« plaisir, la douleur, le froid, la chaleur, les « couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, son « amour, sa haine, sa joie, sa tristesse, et les « autres ; parce que toutes les sensations et toutes « les passions de l'âme ne représentent rien qui « soit hors d'elle qui leur ressemble, et que ce « ne sont que des modifications dont un esprit « est capable. Mais la difficulté est de savoir si « les idées, qui représentent quelque chose qui « est hors de l'âme, et qui leur ressemble en « quelque façon, comme les idées du soleil, d'une « maison, d'un cheval, d'une rivière, etc., ne « sont que des modifications de l'âme, de sorte « que l'esprit n'ait besoin que de lui-même pour « se représenter toutes les choses qui sont hors « de lui » (*Rech. de la vérit.*, t. II, 2.e part., l. 3, c. 5, p. 70, 71).

M. de la Mennais n'a pas fait mention de ces paroles. Ces paroles auraient prouvé que, d'après Malebranche, *l'âme voit dans elle-même toutes les sensations et toutes les passions dont elle est actuellement touchée.* Ces paroles auraient prouvé que, dans l'opinion que Malebranche examine dans le passage qui suit immédiatement, il ne s'agit que des *objets qui sont hors de l'âme.*

M. de la Mennais cite ce passage de la sorte : « Il y a des personnes qui ne font point de diffi- « culté d'assurer que l'âme étant faite pour penser, « elle a dans elle-même, je veux dire, en con- « sidérant ses propres perfections, tout ce qu'il

« faut pour apercevoir les objets..... » M. de la Mennais met ici des points. Il est clair que ces paroles *isolées* semblent indiquer que dans l'opinion examinée par Malebranche, il s'agit de tous les objets sans distinction et *sans en excepter notre âme;* et l'illusion devient complète par le moyen de la lacune qu'a laissée le célèbre écrivain que nous combattons.

Nous allons rapporter les paroles que M. de la Mennais a remplacées par des points. « Parce « qu'en effet étant plus noble que toutes les choses « qu'elle (l'âme) conçoit distinctement, on peut « dire qu'elle les contient en quelque sorte *éminem-* « *ment*, comme parle l'école, c'est-à-dire, d'une « manière plus noble et plus relevée qu'elles ne « sont en elles-mêmes. Ils prétendent que les « choses supérieures comprennent en cette sorte « les perfections des inférieures. Ainsi, étant les « plus nobles des créatures qu'ils connaissent, ils « se flattent d'avoir dans eux-mêmes d'une manière « spirituelle *tout ce qui est dans le monde visible*, « et de pouvoir, en se modifiant diversement, « apercevoir tout ce que l'esprit humain est ca- « pable de connaître. En un mot, ils veulent que « l'âme soit comme un monde intelligible, qui « comprend en soi *tout ce que comprend le monde* « *matériel et sensible*, et même infiniment davan- « tage. » (*Rech. de la vérit.*, t. II, 2.e part., l. 3, ch. 5, p. 71, 72).

Après ce passage supprimé par M. de la Mennais,

viennent les paroles que cet écrivain continue de citer. N'est-il pas évident que ce passage supprimé par l'auteur de la *Défense* montrait que dans l'opinion examinée et rejetée par Malebranche, il n'était question que *des objets extérieurs;* et qu'ainsi, quand Malebranche concluait en ces termes : « Il est donc indubitable que ce n'est « pas en soi-même, ni par soi-même, que l'esprit « voit l'existence des choses, mais qu'il dépend « en cela de quelque autre chose » (*Déf.*, p. 46); il ne contredisait pas ce que quatre pages avant cette conclusion et dix-neuf pages après il exprimait ainsi : « Il est certain que l'âme *voit dans* « *elle-même*, et sans idées, toutes les sensations « et toutes les passions dont elle est actuellement « touchée. — Nous ne voyons point *l'âme en* « *Dieu*, nous ne la connaissons que par *cons-* « *cience* » (ces passages ont été déjà cités dans ce n.°).

« Troisièmement, puisqu'*il est indubitable que* « *ce n'est pas en soi-même, ni par soi-même,* « *que l'esprit voit l'existence des choses*, qui- « conque se renferme *en soi*, et veut parvenir à « la vérité *par soi-même*, ne peut donc s'assurer « de l'existence d'aucune chose, ni de sa propre « existence; et puisque *nous dépendons en cela* « *de quelque autre chose*, il faut donc que nous « connaissions avec certitude l'être ou la *chose* dont « nous dépendons, pour être certains de la vérité « de nos pensées et de nos jugemens, et jusque-là

« nous ne saurions rien affirmer, pas même que « nous existons » (*Déf.*, p. 47). La fausseté de cette conclusion est démontrée par notre réponse à la conclusion précédente.

III. Selon M. de la Mennais, Leibnitz a soutenu que, sans la connaissance de ces deux vérités (l'existence de Dieu et sa véracité), on ne peut jamais être certain d'aucune chose (1). M. de la Mennais cite à l'appui de son assertion les paroles suivantes: « C'est dans l'entendement de Dieu, et indépen- « damment de sa volonté, que subsiste la réalité « des vérités éternelles : car toute réalité doit se « fonder sur quelque chose de réellement existant. « Il est vrai qu'un homme qui ne croit pas en « Dieu, peut être géomètre; mais si Dieu n'existait « point, la géométrie n'aurait aucun objet; car, « *sans Dieu, non-seulement rien n'existerait, mais « rien ne serait possible.* Il est vrai encore que « ceux qui ne voient point le rapport et la liaison « des choses entre elles et avec Dieu, peuvent « apprendre certaines sciences, mais ils ne sau- « raient en concevoir la première origine *qui est « en Dieu* » (*Déf.*, p. 62) (2).

M. de la Mennais tire de ce passage les con-

---

(1) M. de la Mennais attribue encore cette opinion à Leibnitz, à la p. 95 de sa *Défense.*

(2) L'auteur des *Nouvelles observations*, comme l'auteur de la *Défense*, invoque, pour le même objet, ce passage de Leibnitz. (Voyez à la fin de la *Défense*, p. 291.)

clusions que nous allons rapporter : « *Toute* « *réalité doit*, suivant Leibnitz, *se fonder sur quel-* « *que chose de réellement existant*, sur Dieu, « dans l'entendement duquel subsiste la réalité « des vérités éternelles : donc si Dieu n'était pas, « aucune *réalité ne subsisterait*, ou en d'autres « termes, il n'existerait rien : donc, pour être « assuré d'une réalité quelconque, ou pouvoir « raisonnablement affirmer que quelque chose est, « il faut auparavant être certain de l'existence de « Dieu.

« *Sans Dieu*, dit encore Leibnitz, *non-seu-* « *lement rien n'existerait, mais rien ne serait* « *possible :* donc, pour savoir avec certitude que « quelque chose est possible, et à plus forte « raison que quelque chose existe réellement, il « est d'abord nécessaire d'être certain que Dieu est.

« Réduisons cette doctrine à des termes plus « simples encore : sans Dieu, point de vérité, « point d'existence ; donc nulle preuve possible « d'aucune vérité, d'aucune existence, avant de « connaître avec certitude celle de Dieu » (*Déf.*, p. 62, 63).

Nous accordons à M. de la Mennais qu'il tire avec fondement du passage de Leibnitz, qu'il cite la conclusion suivante : « Si Dieu n'était pas, « aucune *réalité ne subsisterait*, ou, en d'autres « termes, il n'existerait rien. » Mais cette proposition : « Si Dieu n'était pas, aucune *réalité* « *ne subsisterait*, » peut-elle autoriser à inférer

que « pour être assuré d'une réalité quelconque, « ou pouvoir raisonnablement affirmer que quel- « que chose est, il faut auparavant être certain « de l'existence de Dieu? » Non sans doute, M. de la Mennais se dispense de prouver la justesse de cette conséquence. Il ne prouve pas non plus que cette proposition de Leibnitz : « *Sans Dieu, non-* « *seulement rien n'existerait, mais rien ne serait* « *possible,* » doit conduire à cette conclusion : « Donc, pour savoir avec certitude que quelque « chose est possible, et à plus forte raison que « quelque chose existe réellement, il est d'abord « nécessaire d'être certain que Dieu est. »

Si M. de la Mennais avait pris la peine de lire le passage de Leibnitz qui précède immédiatement le passage de ce philosophe qu'il cite à la page 60 de sa *Défense*, il aurait vu que, d'après ce philosophe célèbre, « nous acquérons les idées de *subs-* « *tance* et d'*esprit* par une *conscience immédiate*, « *lorsque nous nous connaissons;* et que l'*idée de nous-* « *mêmes*, quand nous concevons nos perfections sans « bornes, *renferme l'idée de Dieu*, comme l'idée « d'un globe contient l'idée absolue de l'étendue (1).»

(1) « *Non satis observasse videtur, nos immediatè nobis* « *conscios esse substantiæ atque spiritûs, dùm nosmetipsos* « *agnoscimus; et ideam Dei in nostrâ contineri, liberando* « *perfectiones nostras à limitibus, quemadmodùm extensio* « *absolutè accepta continetur in ideâ globi alicujus.* » (*Oper. theol. annot.* in lib. de *orig. mal.*, n.° 4, p. 438, T. I; Genève, 1768, éd. de Dutens, in-4.°)

Alors M. de la Mennais, bien loin de réduire la doctrine de Leibnitz à ces termes : « Sans Dieu, « point de vérité, point d'existence ; donc nulle « preuve possible d'aucune vérité, d'aucune exis- « tence, avant de connaître avec certitude celle de « Dieu, » aurait avoué que, d'après Leibnitz, *l'idée de nous-mêmes* nous conduisait *par une conscience immédiate* à l'idée de *la substance* et de l'esprit ; que l'*idée de nous-même renfermait l'idée de Dieu*, que l'*idée de nous-mêmes* était perçue *antérieurement à l'idée de Dieu ;* et qu'ainsi nous avions, d'après Leibnitz, la certitude de notre existence, avant d'être assurés qu'il existe un Dieu.

M. de la Mennais termine le ch. 5.e de la *Défense* par ces réflexions : « Dans l'hypothèse de l'*harmonie* « *préétablie*, la certitude de l'existence des objets « extérieurs, la certitude de nos idées et de toutes « nos connaissances sans exception, repose uni- « quement sur la véracité de Dieu, et par con- « séquent l'homme n'est sûr de rien, jusqu'à ce « qu'il soit certain que Dieu existe, et qu'il ne peut « ni ne veut le tromper : il en est de même du sys- « tème des *causes occasionnelles* de Malebranche » (*Déf.*, p. 65, note *).

M. de la Mennais se trompe, quand il soutient que dans l'*hypothèse de l'harmonie préétablie*, comme dans le *système des causes occasionnelles*, « la certitude de *toutes* nos connaissances sans « exception, repose uniquement sur la véracité « de Dieu ; et que par conséquent l'homme n'*est*

« *sûr de rien*, jusqu'à ce qu'il soit certain que « Dieu existe, et qu'il ne peut ni ne veut le « tromper. » *L'hypothèse de l'harmonie préétablie*, et *le système des causes occasionnelles* ont été imaginés pour expliquer l'action réciproque du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps.

Si M. de la Mennais s'était contenté de dire que, dans cette *hypothèse* et dans ce *système*, la certitude de l'existence des *objets extérieurs* repose uniquement sur *la véracité* de Dieu, il aurait avancé une vérité; mais il soutient une erreur manifeste quand il prétend que, dans cette *hypothèse* et dans ce *système*, « l'homme *n'est sûr de rien*, jusqu'à ce « qu'il soit certain que *Dieu existe, et qu'il ne « peut ni ne veut le tromper.* » Les auteurs de cette *hypothèse* et de ce *système* déclarent formellement dans leurs ouvrages que la certitude de notre existence est *antérieure* à la certitude de l'existence de Dieu. Nous avons fourni la preuve de cette vérité de fait dans le n.° précédent à l'égard de Malebranche, et nous venons de la fournir à l'égard de Leibnitz.

IV. M. de la Mennais fait précéder de quelques réflexions la citation des passages de Bossuet sur lesquels il s'appuie pour établir que, d'après ce grand homme, *il est impossible de rien prouver tant que l'on tient en doute l'existence de Dieu.* Qu'il nous soit permis de nous arrêter un instant sur ces réflexions préliminaires.

« Bossuet, dit M. de la Mennais, n'a jamais, que

« nous sachions, traité explicitement la question « de la certitude » (*Déf*, p. 95). M. de la Mennais, en avançant cette assertion, ne se rappelait pas le 1.er chapitre *de la connaissance de Dieu et de soi-même*, qui suppose que Bossuet *avait traité explicitement la question de la certitude*.

« A cet égard (de la certitude), il suivait (Bossuet) « la philosophie reçue de son temps, et rien en « effet ne l'obligeait à entreprendre un examen, « que les erreurs qu'il combattait ne rendaient pas « nécessaire » (ibid.).

M. de la Mennais fait remarquer, dans la préface de sa *Défense* (pag. xj, xij, note 1), que *Bossuet, quoique cartésien, avait pressenti les inconvéniens de la philosophie cartésienne, qui commençaient à se manifester de son temps;* et il ajoute que Bossuet trouvait *qu'on entendait mal* les principes de la philosophie de Descartes. Or, comment M. de la Mennais a-t-il pu avancer que Bossuet *n'était pas obligé à examiner* une philosophie dont il *pressentait les inconvéniens qui commençaient à se manifester de son temps?* Et un homme tel que Bossuet eût-il soutenu que *l'on entendait mal* les principes de la philosophie de Descartes, s'il ne les avait pas examinés lui-même? De plus, suivant M. de la Mennais, *pas un seul homme véritablement supérieur n'adopta pleinement* la philosophie de Descartes (*Déf.*, p. 41), et il est vrai de dire que cette philosophie ne fut admise dans l'école qu'après avoir été l'objet

des plus vives attaques ; et M. de la Mennais nous assure ici que Bossuet a admis cette philosophie sans examen !

« Cependant nous pouvons encore nous appuyer « de son autorité sur un point important, avoué « déjà par Descartes, Leibnitz et Malebranche (1) ; « c'est que, sans Dieu, rien ne serait vrai, ou, en « d'autres termes, que la certitude de toute vérité « dépend de la certitude de l'existence de Dieu ; « d'où il suit que, tant que l'on tient son exis- « tence en doute, il est impossible de rien prouver » (ibid.). Le lecteur va être à même de juger si cette assertion est fondée.

« La sagesse, dit Bossuet, consiste à connaître « Dieu et à se connaître soi-même. *La connais-* « *sance de nous-mêmes nous doit élever à la con-* « *naissance de Dieu* » (*Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, p. 63 ; Œuvres de Bossuet, t. XXXIV, édit. de Versailles). Le traité, d'où ces propositions sont tirées, est divisé en 5 chapitres. Bossuet s'occupe, dans le 1.er, de l'âme ; dans le 2.e, du corps ; dans le 3.e, de l'union du corps et de l'âme ; dans le 4.e, de Dieu ; dans le 5.e, de la différence entre l'homme et la bête. Dans le 4.e chapitre Bossuet *prouve l'existence de Dieu par les opérations intellectuelles de l'âme* (p. 279, n.o 5).

Bossuet rend raison du plan qu'il a suivi dans

(1) Voyez ci-dessus les n.os 1, 2, 3.

son traité *de la connaissance de Dieu et de soi-même.* Voici les paroles de notre grand Bossuet : « Mais lorsque, le voyant (le Dauphin) plus « avancé en âge, nous avons cru qu'il était temps « de lui enseigner méthodiquement la philosophie, « nous en avons formé le plan *sur ce précepte « de l'Évangile : Considérez-vous attentivement « vous-mêmes ; et sur cette parole de David : O « Seigneur, j'ai tiré de moi une merveilleuse « connaissance de ce que vous êtes. Appuyés sur « ces deux passages*, nous avons fait un traité « *de la Connaissance de Dieu et de soi-même ;* « où nous expliquons la structure du corps et « la nature de l'esprit, par les choses que cha- « cun expérimente en soi ; et faisons voir qu'un « homme qui sait se rendre présent à lui-même, « trouve Dieu plus présent que toute autre chose ; « puisque sans lui il n'aurait ni mouvement, ni « esprit, ni vie, ni raison : selon cette parole « vraiment philosophique de l'Apôtre prêchant à « Athènes, c'est-à-dire, dans le lieu où la philo- « sophie était comme dans son fort : *il n'est pas « loin de chacun de nous, puisque c'est en lui que « nous vivons, que nous sommes mus, et que nous « sommes ;* et encore : *puisqu'il nous donne à tous « la vie, la respiration et toutes choses.* A l'exemple « de Saint Paul, qui se sert de cette vérité comme « connue aux philosophes, pour les mener plus « loin ; nous avons entrepris d'exciter en nous, « *par la seule considération de nous-mêmes*, ce

« sentiment de la Divinité, que la nature a mis « dans nos âmes en les formant » (*De l'instruction de Monseigneur le Dauphin*, p. 30, 32 ; *OEuvres de Bossuet*, t. XXIV).

Je le demande maintenant, est-il facile de concevoir que M. de la Mennais ait avancé que, d'après Bossuet, *il est impossible de rien prouver, tant que l'on tient en doute l'existence de Dieu?* Examinons les passages de Bossuet invoqués par M. de la Mennais. M. de la Mennais a extrait *de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, ces propositions détachées : « Si je cherche main- « tenant où, en quel sujet, elles (les vérités) « subsistent éternelles et immuables, je suis obligé « d'avouer un être où la vérité est éternellement « subsistante, et où elle est toujours entendue, « et cet être doit être la vérité même, et doit « être toute vérité, et *c'est de lui que la vérité « dérive dans tout ce qui est, et ce qui s'étend « hors de lui* (1). C'est donc en lui, d'une certaine « manière qui m'est incompréhensible, *c'est en « lui*, dis-je, *que je vois ces vérités éternelles*, « et les voir c'est me tourner à celui *qui est im- « muablement toute vérité*, et recevoir ses lumières. « Cet objet éternel, c'est Dieu éternellement sub- « sistant, éternellement véritable, éternellement « la vérité même. *Et encore :* ces vérités éternelles

(1) Il y a dans l'édition de Versailles : *Et ce qui s'entend hors de lui* (*Conn. de Dieu*, etc., chap. 4, n.° 5, p. 281).

« que tout entendement aperçoit toujours les mê-
« mes, par lesquelles tout entendement est réglé,
« sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont
« Dieu même » (*Déf.*, p. 95, 96).

Je commence par faire observer que ces propositions de Bossuet, rapportées par M. de la Mennais, se trouvent, *dans la Connaissance de Dieu et de soi-même*, à quelque distance les unes des autres, et font partie d'une suite de propositions dont la première est énoncée par ces mots : « Mais rien ne sert tant à l'âme pour
« s'élever à son auteur que la connaissance qu'elle
« a d'elle-même et de ses sublimes opérations,
« que nous avons appelées intellectuelles » (ch. 4, n.° 5, p. 279), et dont la dernière est exprimée en ces termes : « Nous n'avons donc qu'à
« réfléchir sur nos propres opérations, pour
« entendre que nous venons d'un plus haut prin-
« cipe » (ibid., n.° 6, p. 285). M. de la Mennais n'a pas fait mention de ces passages que nous venons de citer.

Dans les passages que nous oppose M. de la Mennais, Bossuet avance que *les vérités éternelles subsistent en Dieu, que c'est de Dieu que la vérité dérive dans tout ce qui est, que voir les vérités éternelles, c'est se tourner vers Dieu qui est immuablement toute vérité, que ces vérités éternelles sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même.* Bossuet va nous fournir lui-même le moyen d'expliquer sa pensée. Il ne faut point perdre de

vue que les propositions de Bossuet, que nous allons expliquer, font partie d'une suite de raisonnemens qui ont pour objet *de prouver l'existence de Dieu par les opérations intellectuelles de notre âme.* Or, voici l'analyse de ces raisonnemens.

Bossuet avance d'abord *que notre entendement a pour objet des vérités éternelles.* Entre autres exemples de *ces vérités éternelles* qu'il rapporte, Bossuet cite les *vérités mathématiques.* Il observe, à cette occasion, que *les vérités éternelles subsistent indépendamment de tous les temps*, et quand même il n'y aurait point d'intelligence créée *capable de les comprendre.* Bossuet cherche ensuite *le sujet où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue.* Il assure que ce sujet c'est Dieu, et que c'est dans Dieu que l'homme *voit les vérités éternelles.* La preuve que Bossuet donne de cette conclusion, c'est que, *parmi ces vérités éternelles* que l'homme *connaît, une des plus certaines est celle-ci : qu'il y a quelque chose au monde qui existe d'elle-même.* Bossuet continue; il affirme que *les vérités éternelles qui sont Dieu même, ne sont au fond qu'une seule vérité; qu'il faut nécessairement que la vérité soit quelque part très-parfaitement entendue;* que l'homme *n'entend qu'une partie* de cette vérité, et qu'il doit voir par-là *qu'il faut reconnaître une sagesse éternelle, où toute loi, tout ordre, toute proportion ait sa raison primitive.* Bossuet conclut, enfin, *que nous*

n'avons donc qu'à réfléchir sur nos propres opérations, pour entendre que nous venons d'un plus haut principe. Je m'arrête un instant, et je demande si, dans ces raisonnemens, Bossuet énonce, de la manière la plus indirecte, ce paradoxe que M. de la Mennais lui attribue, *qu'il est impossible de rien prouver, tant que l'on tient en doute l'existence de Dieu?* Continuons à analyser les raisonnemens de Bossuet.

Suivant ce grand homme, dans Dieu, *l'intelligence et la vérité ne font qu'un.* Dans l'homme, *l'intelligence* est distinguée de *la vérité.* Quand *Dieu entend la vérité, il est lui-même son unique objet. Dieu a fait des natures intelligentes.* Ces natures intelligentes entendent qu'elles sont, que Dieu est, et que sans Dieu elles ne seraient point. L'homme *entend la vérité, en se tournant vers Dieu. Se tourner vers Dieu, c'est se tourner vers la vérité, en un mot, vouloir l'entendre.* Cependant remarque Bossuet : « C'est une chose « étonnante que *l'homme entende tant de vérités, « sans entendre en même temps que toute vérité « vient de Dieu, qu'elle est en Dieu, qu'elle « est Dieu même.* Mais c'est qu'il est enchanté » par ses sens et par ses passions trompeuses, « et il ressemble à celui qui, renfermé dans son « cabinet, où il s'occupe de ses affaires, *se sert « de la lumière sans se mettre en peine d'où elle « vient.* Il est donc certain, conclut Bossuet, « qu'en Dieu est la raison primitive de tout ce

« qui est, et de tout ce qui s'entend dans l'uni-« vers (1). »

Cette analyse me paraît suffisante pour convaincre que, lorsque Bossuet a avancé *que les vérités éternelles subsistent en Dieu, que c'est de Dieu que la vérité dérive dans tout ce qui est, que voir les vérités éternelles, c'est se tourner vers Dieu qui est immuablement toute vérité, que ces vérités éternelles sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même*, il n'avait nullement dans la pensée de soutenir *qu'il est impossible de rien prouver tant que l'on tient en doute l'existence de Dieu.*

Ces assertions de Bossuet énoncent uniquement que, si Dieu n'existait pas, il n'y aurait ni êtres, ni vérités. C'est pour exprimer ce principe, que Bossuet a dit *que tout ce qui est, et n'est pas lui* (Dieu), *est en lui comme dans sa cause.* — Que Dieu *est la raison primitive de tout ce qui est, et de tout ce qui s'entend dans l'univers* (2). Ainsi ce dernier passage, invoqué par M. de la Mennais (*Déf.*, p. 96, note 2), ne lui est point favorable. Mais les assertions de Bossuet, que nous opposons M. de la Mennais, ne peuvent point énoncer que l'homme est *dans l'impossibilité de rien prouver, tant qu'il tient en doute l'existence de Dieu*, puisque Bossuet assure, comme nous l'avons déjà vu, que *l'homme entend tant de vérités qui sont quelque*

(1) *Connaiss. de Dieu*, etc., ch. 4, n.os 5, 8, 9.
(2) *Connaiss. de Dieu*, etc., n.os 8, 9, p. 289, 294.

chose de Dieu, ou plutôt qui sont Dieu même, sans s'embarrasser d'où lui viennent ces vérités.

« Le fondement de la certitude, dit encore « M. de la Mennais, n'est donc pas en nous-mêmes ; « il faut donc nécessairement que nous commen- « cions par la foi ; il faut que nous disions : *je* « *crois que Dieu est*, avant de pouvoir raisonna- « blement dire : *je suis* » (*Déf.*, p. 97, 98). Bossuet lui-même le dit expressément (que le fondement de la certitude n'est pas en nous) : « Mon âme, « âme raisonnable, *mais dont la raison est si faible*, « pourquoi veux-tu être, et que Dieu ne soit pas ? « Hélas ! vaux-tu mieux que Dieu ?..... Faut-il « que tu sois, et que la *certitude*, la compréhen- « sion, la pleine connaissance de la vérité..... « ne soit pas » (ibid., note 1) ?

M. de la Mennais prête à Bossuet une opinion qui n'est pas la sienne. Dans l'endroit d'où M. de la Mennais a extrait les paroles qu'il nous oppose, Bossuet se propose de prouver à l'impie qu'il *y a un Dieu puisqu'il existe lui même*. Le raisonnement de Bossuet se réduit à ceci : l'impie existe ; il ne peut s'empêcher de reconnaître qu'il est un être imparfait. Cette idée de *l'imparfait* doit porter l'impie à conclure qu'il existe un *être parfait*, c'est-à-dire, un Dieu. « Pourquoi, dit « Bossuet, l'*imparfait* serait-il, et le *parfait* ne « serait-il pas ? » « On porte, dit encore Bossuet, « *l'idée de Dieu en soi-même* avec celle de la « perfection. » (Voyez la 1.re et la 2.e Élévation, *Œuvres de Bossuet*, t. VIII.)

§. II.

Second Paradoxe de M. de la Mennais, réfuté par les autorités mêmes qu'il invoque.

LES SENS, LE SENTIMENT ET LE RAISONNEMENT, OU PRIS A PART, OU RÉUNIS, NE SONT NULLEMENT INFAILLIBLES ; AINSI L'HOMME ISOLÉ NE SAURAIT ÊTRE CERTAIN DE RIEN.

Le célèbre auteur de l'*Essai* fait, sur le système de Bacon, les réflexions suivantes : « Ce qui frappe « le plus dans ce système, c'est le mépris qu'a « l'auteur pour la raison humaine, et la défiance « qu'elle lui inspire. Pour trouver quelque chose, « je ne dis pas de certain, mais de vraisemblable, « il faut réformer notre logique, nos premières « notions, notre nature même. Mais si notre *raison* « *native* est tellement défectueuse, qu'on doive « tenir pour suspectes les idées même innées, sur « quelle idée plus parfaite, sur quel modèle et par « quels moyens la réformerons-nous? Jusque-là « cependant nulle espérance d'arriver à la vérité : « *Doctrina ista de expurgatione intellectûs, ut ipse « ad veritatem habilis sit, tribus redargutionibus « absolvitur.* Travaillez donc, ô vous qui aspirez « à la connaître : hâtez-vous de refaire les philo- « sophies, de refaire la logique, de refaire votre « intelligence ; car, tant qu'elle restera telle que « Dieu l'a faite, *elle est incapable de vérité.* Si ce « n'est pas là le scepticisme, qu'est-ce donc? Il

« n'importe que Bacon affirme ou non certaines « choses : la question est de savoir s'il a droit, en « vertu de ses principes, d'affirmer quoi que ce « soit. Nous en laissons le jugement au lecteur.

« Observez de plus que le rapport des sens est « la base sur laquelle il établit l'édifice entier de « ses connaissances. Or, de son aveu, il n'a « d'autre preuve que ses sens ne le trompent pas, « que sa confiance en la bonté et en la véracité « de Dieu. Mais comment sait-il avec certitude « que Dieu est bon, qu'il est vrai ? Comment « est-il assuré qu'il existe ? Son existence est-elle « une notion innée en lui ? Dès lors *elle lui doit « être suspecte, et ne saurait être admise sans une « nouvelle preuve*. Est-ce par le raisonnement qu'il « la connaît ? Il doit y croire bien moins encore ; « car *la logique est plus propre à établir l'erreur « qu'à conduire à la vérité*. Est-ce enfin ses sens « qui l'en instruisent ? Alors qu'il nous explique « comment ses sens, qui souvent le trompent ; « et qui, si Dieu n'existait pas, pourraient le « tromper toujours, lui apprennent avec certitude « que Dieu est. Hélas ! on voit clairement ici la « vérité de ce que dit Bacon lui-même de la « faiblesse de l'esprit humain, abandonné à ses « seules forces, *sibi permissus*. Ou il désespère « du vrai et cesse de le chercher, ou il tourne « éternellement dans un cercle sans fin » (*Défense*, p. 74, 75, 76).

Nous allons examiner les différentes assertions

avancées dans ce passage. M. de la Mennais prétend d'abord que Bacon manifeste *du mépris et de la défiance pour la raison humaine.* A la page 67 de la *Défense*, cet écrivain s'était efforcé de justifier cette prétention en rapportant les passages suivans de Bacon : « *S'il a réussi* (Bacon parle de lui-« même) *à s'ouvrir la voie qui conduit à la vérité,* « *ce n'a été qu'en faisant subir à l'esprit humain* « *une légitime humiliation. Notre raison, livrée* « *à elle-même, languit dans l'impuissance : Il* « *faut qu'elle soit aidée et régie, autrement ses* « *efforts sont vains, et elle est entièrement inca-* « *pable de pénétrer l'obscurité qui enveloppe les* « *choses.* »

Je commence par faire remarquer que cette citation renferme trois passages que M. de la Mennais a réunis, et qui se trouvent placés dans le *Novum organum scientiarum*, à une grande distance l'un de l'autre. Le premier de ces passages est une proposition entière tirée de la préface ; le second est le premier membre d'une proposition du 2.e aphorisme ; le troisième est le second membre de la proposition qui constitue l'aphorisme 21.e Pour mettre à même de saisir le véritable sens de la proposition entière extraite de la préface du *Novum organum scientiarum*, il faut nécessairement rapporter les propositions qui la suivent immédiatement. Voici ces propositions : « Car tous ceux qui, avant nous, se sont appliqués « à faire des découvertes, ayant jeté quelques

« regards rapides sur les choses, sur les exemples « et sur l'expérience, ont aussitôt, en quelque « sorte, invoqué leurs propres esprits, pour leur « demander des oracles, comme si une découverte « n'était autre chose qu'une pensée. Pour nous, « vivant toujours et sans passions au milieu des « objets, nous ne tenons point notre entendement « assez loin d'eux, pour que leurs images et leurs « rayons ne puissent s'y réunir, comme ils se « réunissent dans les organes des sens. L'effet de « cette méthode est tel *qu'il rend presque inutile la « vigueur et la supériorité de l'esprit.* Nous avons « apporté dans l'enseignement de notre doctrine « la même *modestie* qui nous dirige dans nos re- « cherches » (1).

On ne peut pas maintenant se méprendre sur le sens de ces paroles de Bacon : *Légitime humiliation de l'esprit humain.* On voit clairement que cette *humiliation* à laquelle le philosophe anglais

---

(1) « *Omnes enim antè nos, qui ad artes inveniendas « se applicuerunt, conjectis paulisper in res et exempla, et « experientiam oculis, statim, quasi inventio nil aliud esset, « quàm quœdam excogitatio, spiritus proprios, ut sibi « oracula exhiberent, quodam modo invocârunt. Nos verò « inter res castè et perpetuò versantes, intellectum longiùs « à rebus non abstrahimus, quàm ut rerum imagines et radii, « (ut in sensu fit) cŏïre possint; undè fit, ut ingenii viribus « et excellentiœ non multùm relinquatur. Atque quam in « inveniendo adhibemus humilitatem, eamdem et in docendo « secuti sumus* » (*Nov. org. scient.*, præf., p. x; Venetiis 1775).

attribue ses succès, était la loi qu'il avait imposée à son esprit de ne point s'égarer dans de *vaines abstractions*, et de se soumettre toujours à *l'autorité de l'expérience*. Bacon n'a point dit « que « notre raison, livrée à elle-même, *languit dans « l'impuissance*. » Le 2.e aphorisme d'où M. de la Mennais a tiré ce premier membre de proposition est ainsi conçu : « La main seule, et l'en- « tendement abandonné à lui-même, *n'ont pas « un grand pouvoir :* ce sont les instrumens et les « autres genres de secours qui font presque tout ; « secours et instrumens non moins nécessaires à « l'esprit qu'à la main ; et de même que les ins- « trumens de la main excitent ou règlent son « mouvement, les instrumens de l'esprit l'aident « à saisir *la vérité* ou à éviter *l'erreur* » (1).

Il est bien évident que, dans cet aphorisme, Bacon affirme simplement que *l'esprit abandonné à lui-même*, c'est-à-dire, *dépourvu de secours et d'instrumens*, *n'a pas un grand pouvoir*. Il y a dans le texte du 2.e aphorisme : *Nec multùm valet*. M. de la Mennais lui-même cite ces mots à la page 67 de sa *Défense*, note 2 ; et il les rend par ces

(1) « *Nec manus nuda, nec intellectus sibi permissus,* « multùm valet ; *instrumentis et auxiliis res perficitur ;* « *quibus opus est, non minùs ad intellectum, quàm ad* « *manum. Atque ut instrumenta manûs motum aut cient,* « *aut regunt ; ita et instrumenta mentis, intellectui aut* « *suggerunt, aut cavent* » (Nov. org., sec. aph.).

termes : *languit dans l'impuissance.* Il ne faut pas oublier que *les secours et les instrumens* dont parle Bacon, et *sans lesquels* il dit que *l'esprit est abandonné à lui-même*, ne sont autre chose qu'une *bonne méthode qui dirige notre entendement, ou qui supplée à sa faiblesse* (*Nov. org., sec. pars instaur.*, præf., p. 19, 20, 21).

Le second membre de la proposition qui constitue le 21.e aphorisme, séparé par M. de la Mennais du premier membre, offre un sens tout différent de celui que présente la proposition entière. Voici le 21.e aphorisme : « L'entendement « abandonné à lui-même, dans un homme qui « joint à la gravité la modération et la patience, « surtout lorsqu'il n'est arrêté par aucune pré- « vention née des opinions reçues, *fait quelques* « *pas* dans cette autre route qui est la vraie ; mais « *il y avance bien peu ;* l'entendement, s'il n'est « sans cesse aidé et dirigé, étant incapable par « lui-même de pénétrer l'obscurité qui enveloppe « les choses (1). » On voit dans cet aphorisme que, quoique Bacon déclare que *l'esprit abandonné à lui-même* fait peu de progrès dans la

(1) « *Intellectus sibi permissus, in ingenio sobrio et* « *patiente, et gravi, præsertim si à doctrinis receptis non* « *impediatur*, tentat non nihil illam alteram viam, quæ « recta est, sed exiguo profectu ; *cùm intellectus, nisi* « *regatur et juvetur, res inæqualis sit, et omninò inhabilis* « *ad superandam rerum obscuritatem* » (Nov. org. scien., aph. 21).

seconde méthode, qui est la vraie, il avoue cependant qu'*il y fait quelques pas.*

Pour bien comprendre cet aphorisme, il faut se rappeler que, dans le système de Bacon, les progrès de l'esprit humain sont attribués à l'influence de la vraie méthode ; que Bacon distingue deux méthodes pour rechercher et pour découvrir la vérité ; l'une dans laquelle on passe rapidement des faits particuliers connus par les sens aux principes généraux ; l'autre qui est la vraie, où l'on observe avec soin les faits particuliers connus par les sens, et où l'on s'élève avec lenteur aux idées générales ; que l'esprit abandonné à lui-même est porté à suivre la première méthode, parvient difficilement à la seconde et y *avance peu* (*Nov. org.*, *sec. pars instaur.*, præf., p. 19, 20, 21, aph. 19, 20, 21).

Il est utile d'observer que M. de la Mennais présente le second membre de la proposition qui constitue le 21.e aphorisme comme une proposition complète, en faisant dans sa citation une *suppression* et une *substitution.* Il y a dans Bacon : « Cùm *intellectus nisi regatur et juvetur*, *res in-*« *æqualis* sit ; » M. de la Mennais a supprimé la conjonction *cùm*, et a substitué le mot *est* au mot *sit* (*Déf.*, p. 67, 68, note 3).

Suivant Bacon, dit M. de la Mennais, « pour « trouver quelque chose, je ne dis pas de certain, « mais de vraisemblable, il faut réformer notre « logique, nos premières notions, notre nature « même » (*Déf.*, p. 74).

M. de la Mennais se trompe; et le passage de Bacon, qu'il cite deux fois (*Déf.*, p. 73, note 1, 74), ne prouve point l'assertion qu'il avance. Dans ce passage, il est vrai, Bacon déclare « que cette « doctrine, qui a pour objet de purger l'entende- « ment pour le rendre habile à découvrir la vérité, « embrasse, pour être complète, une triple réfor- « mation; savoir: la réformation des philosophies, « la réformation des démonstrations, et la réfor- « mation de la raison humaine native» (*Nov. org. distr. op.*, p. 8); mais cette triple réformation, Bacon ne la prescrit qu'*aux mortels courageux qui veulent ajouter aux découvertes déjà faites et pénétrer jusqu'aux parties les plus secrètes de la nature.*

Nous justifions notre réponse. Qu'on lise dans le *Novum organum scientiarum*, les parties désignées par ces dénominations: *Secunda pars instaurationis et distributio operis*, on se convaincra que Bacon distingue *un art de cultiver les sciences*, et *un art de les inventer*; on se convaincra que Bacon déclare que, s'il se trouve des personnes à qui le premier paraisse préférable et plaise davantage, soit par sa marche prompte et facile, soit à cause du fréquent usage dont il peut être dans la vie ordinaire, soit enfin parce qu'un défaut de vigueur dans l'esprit les rend incapables d'embrasser, dans toute son étendue, cette seconde philosophie plus vaste et plus difficile, il les laisse libres de suivre le parti qu'elles ont pris; on se

convaincra que Bacon déclare que ; s'il existe un mortel courageux qui ait un vrai désir, non de se borner aux découvertes déjà faites, mais d'en faire lui-même de nouvelles, il le reconnaît pour un légitime enfant de la science, l'exhorte à se joindre à lui, à négliger cette facile entrée des routes de la nature si long-temps battues par la multitude, et à oser pénétrer avec lui jusqu'aux parties les plus reculées ; on se convaincra que Bacon destine la seconde partie du *Novum organum scientiarum*, à l'exposition de cette science qui apprend à exercer sa raison d'une manière plus sûre et plus parfaite qu'on ne l'a pu faire par toutes les méthodes découvertes ou publiées jusqu'à lui ; science dont le but est d'élever l'entendement humain, et de le mettre en état de surmonter les difficultés sans nombre que présente l'étude de la nature ; on se convaincra, enfin, que c'est de cette science que Bacon disait qu'elle embrasse la triple réformation des philosophies, des démonstrations et de la raison humaine native (*Nov. org. scient.*, *sec. pars instaur.*, p. 21, 22, *distr. op.*, p. 3, 8). Donc M. de la Mennais se trompe quand il soutient que, suivant Bacon, « pour trouver quelque chose de vraisemblable, « il faut réformer notre logique, nos premières « notions, notre nature même. »

« Mais si notre *raison native* », continue M. de la Mennais, « est tellement défectueuse, qu'on « doive tenir pour suspectes les idées même in-

« nées, sur quelle idée plus parfaite, sur quel « modèle, et par quels moyens la réformerons- « nous » (*Déf.*, p. 74)?

Cette difficulté va disparaître à l'instant. M. de la Mennais cite, il est vrai, un passage de Bacon (*Déf.*, p. 68, note 1), dans lequel ce philosophe célèbre présente *les premières notions de l'entendement comme suspectes, jusqu'à ce qu'elles aient été confirmées par un nouvel examen.* Mais M. de la Mennais lui-même a eu le soin de nous avertir que Bacon *mettait expressément au nombre de ces premières notions, les notions de la matière, de la forme, de la substance, de l'être* (ibid.). M. de la Mennais aurait pu ajouter que *ces notions de la matière, de la forme, de la substance, de l'être, présentées* par Bacon *comme suspectes*, étaient *tirées de la logique et de la physique des scolastiques.* Le texte latin de Bacon, que M. de la Mennais rapporte dans la note 2 de la page 68, le montre évidemment. Voici ce texte latin : » *In notionibus « nil sani est, nec* in logicis, *nec* in physicis. « *Non* substantia, *etc.* » (Nov. org. scient., aph. 15). Or, je le demande, quel rapport y a-t-il entre les *notions inventées par les scolastiques*, et *les idées* que l'on appelle *innées ?*

« Travaillez donc, dit M. de la Mennais, ô vous « qui aspirez à la connaître (la vérité) : hâtez-vous « de refaire les philosophies, de refaire la logique, « de refaire votre intelligence, car, tant qu'elle « restera telle que Dieu l'a faite, *elle est incapable*

« *de vérité!* Si ce n'est pas là le scepticisme, qu'est-ce « donc? Il n'importe que Bacon affirme ou non cer- « taines choses; la question est de savoir s'il a droit, « en vertu de ses principes, d'affirmer quoi que « ce soit. Nous en laissons le jugement au lecteur » (*Déf.*, p. 74, 75). A la page 73 de la *Défense*, M. de la Mennais avait dit : « Tel est le léger « travail qu'il (Bacon) propose aux hommes. Il « ne s'agit, pour chacun, que *de refaire sa nature;* « et à l'aide de quoi? De sa nature même. »

Bacon n'a jamais dit « que tant que notre intel- « ligence restera telle que Dieu l'a faite, *elle est* « *incapable de vérité.* » Bacon, nous l'avouons, désigne, parmi les conditions nécessaires pour *faire des découvertes dans les sciences, et pour pénétrer jusqu'aux parties les plus secrètes de la nature, la réformation de la raison humaine native.* Mais qu'est-ce que cette *réformation* dans la pensée du philosophe anglais? Selon cet illustre philosophe, *réformer la raison humaine native*, n'est autre chose que préserver la raison humaine des erreurs dans lesquelles elle serait *naturellement* disposée à tomber, si elle n'était dirigée par la vraie méthode. Or, ces erreurs, dans lesquelles la raison humaine serait *naturellement* disposée à tomber, et dont la réforme constitue *la réformation de la raison humaine native*, Bacon les désigne par la dénomination de *idola tribûs*, *fausses notions de race*, c'est-à-dire, qui ont leur source *dans la nature humaine* (*Nov. org. scient.*, aph. 41); et il en

énumère les causes dans les aphorismes 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51.

Ces causes sont : 1.° la disposition à supposer des analogies, des correspondances, des relations qui n'ont aucune réalité ; 2.° la disposition à ramener tout à certaines idées de prédilection ; 3.° la disposition à être remué fortement par les idées que l'on conçoit aisément et qui frappent aussitôt ; 4.° le désir de l'esprit de ne s'arrêter jamais et d'aller toujours en avant ; 5.° la disposition de l'esprit à croire vrai ce que la volonté désire qui le soit ; 6.° la disposition à donner la préférence aux choses qui frappent immédiatement les sens sur celles qui ne les frappent que médiatement ; 7.° enfin la disposition aux abstractions.

Je le demande maintenant, soutenir que l'*on ne peut faire des découvertes dans les sciences, et pénétrer jusqu'aux parties les plus secrètes de la nature, sans réformer la raison humaine native*, c'est-à-dire, sans se prémunir contre les sept causes d'erreur que nous venons d'énumérer, et dans lesquelles la raison humaine serait *naturellement* portée à tomber, est-ce soutenir que notre intelligence, « tant qu'elle restera telle que Dieu l'a « faite, *sera incapable de vérité?* » Imposer aux esprits désireux *de reculer les limites des sciences*, l'obligation *de refaire leur nature*, dans le sens de Bacon, et leur indiquer, comme le fait le philosophe anglais, les moyens d'opérer cette *réformation* (*Nov. org. scient.*, aph. 44, etc.),

est-ce leur imposer une obligation impraticable, et énoncer un système qui *ne soit que le scepticisme?* M. de la Mennais soutient cependant qu'en exposant ces principes, Bacon perd *le droit d'affirmer quoi que ce soit;* et il en appelle au lecteur. Nous aussi nous prenons le lecteur pour juge; et nous ne craignons point d'assurer qu'il est facile de prévoir son jugement.

M. de la Mennais, qui soutient avec obstination que le scepticisme est une conséquence naturelle et nécessaire du système de Bacon, cite en preuve du prétendu scepticisme de ce philosophe, le passage suivant: « Il y a, suivant Bacon, dit M. de la « Mennais, dans l'esprit des *représentations*, ou « des idées de deux sortes, les unes reçues, les « autres innées. Les idées *reçues* nous sont venues « des opinions des philosophes, ou des mauvaises « lois des démonstrations. Les idées innées sont « inhérentes à la nature même de notre esprit, « qui est beaucoup plus enclin à l'erreur que les « sens. Car les hommes ont beau se flatter eux-« mêmes, et admirer, j'ai presque dit, adorer leur « propre raison; il est très-certain que, comme « un miroir change les images des objets selon « la figure et la forme de sa coupe, il en est « ainsi de l'esprit. De ces deux genres d'idées, « les premières s'effacent très-difficilement; les « autres ne peuvent être effacées en aucune façon » (*Déf.*, p. 70, 71).

Qu'il nous soit permis de faire quelques ré-

flexions sur cette traduction du passage de Bacon. Premièrement ces mots : « Il y a dans l'esprit des « *représentations* ou des idées de deux sortes, les « unes reçues ; les autres innées ; » ne rendent pas exactement ces paroles latines de Bacon : « *Idola* « autem à quibus occupatur mens, vel adscititia « sunt, vel innata » (*Nov. org. scient., distr. op.*, p. 7). Bacon déclare formellement qu'il n'y a pas *une légère différence* entre ces mots ; *mentis idola*, et ceux-ci : *mentis ideas* (ibid., aph. 23). Selon ce philosophe, le terme *idola* est synonime des termes : *placita inania, notiones falsæ* (ibid., aph. 23, 38). En substituant, dans sa traduction, le mot *idées* aux mots *notions fausses*, M. de la Mennais fait accroire que Bacon regardait les *idées innées comme suspectes ;* et il conclut de là que le système de ce philosophe conduit *au scepticisme.*

Secondement M. de la Mennais, dans sa traduction, fait parler ainsi Bacon : « Il est très-cer- « tain que, comme un miroir change les images « des objets selon la figure et la forme de sa coupe, « il en est ainsi de l'esprit. « M. de la Mennais a oublié de traduire ces mots essentiels : « *Cùm* « *à rebus per sensum patitur, in notionibus suis* « *expediendis et comminiscendis, haud optimâ fide* « *rerum naturæ suam naturam inserere et immis-* « *cere* » (*Nov. org. scient. dist. op.*, p. 8). Ainsi, au lieu de se contenter de dire dans sa traduction : « Il en est ainsi de l'esprit, » M. de la Mennais aurait dû dire : « De même l'esprit, lorsqu'il reçoit

« une impression des objets par le moyen des « sens, mêle et ajoute, par défaut de fidélité, sa « nature à la nature des choses, en formant et en « composant ses notions (1). » Alors M. de la Mennais serait passé, sans laisser une lacune, à ces paroles de sa traduction: « De ces deux sortes « d'idées, etc. »

Si M. de la Mennais n'avait pas fait la suppression que nous signalons, le lecteur aurait été à même de connaître en quoi consistait, dans l'opinion de Bacon, *l'imperfection naturelle* qu'il attribue à notre intelligence; il se serait convaincu que, d'après Bacon, cette *imperfection naturelle* de notre intelligence consiste en ce que notre « esprit, lorsqu'il reçoit une impression des objets « par le moyen des sens, mêle et ajoute, par « défaut de fidélité, sa nature à la nature des « choses, en formant et en composant ses no- « tions; » il aurait soupçonné que cette imperfection, dans la pensée de Bacon, ne mettait pas, comme le prétend M. de la Mennais (*Déf.*, p. 70). notre intelligence dans l'impossibilité *de réfléchir des images nettes et exactes des objets*, et que le philosophe anglais devait sans doute

(1) Dans les sensations, *notre esprit mêle et ajoute sa nature à la nature des choses*, lorsqu'il attribue aux choses ce qui lui est propre. Notre esprit tombe dans cette erreur, lorsque, par exemple, il place, sur la surface des corps, la couleur dont la sensation existe en lui.

indiquer un moyen pour détruire les effets de cette *imperfection naturelle* de notre intelligence. Nous allons voir que ces conjectures auraient été fondées.

Troisièmement. Après avoir rapporté que, suivant Bacon, les fausses notions inhérentes à la nature de notre esprit, *ne peuvent être effacées en aucune façon*, M. de la Mennais néglige de traduire les paroles qui suivent immédiatement le passage qu'il a traduit, paroles desquelles l'on doit conclure que, lorsque Bacon assurait que les fausses notions inhérentes à la nature de notre esprit, *ne peuvent être effacées en aucune façon*, il ne voulait pas dire que ces fausses notions étaient *nécessaires*, *inévitables*; mais qu'il voulait simplement affirmer que la *disposition naturelle* à ces fausses notions *ne pouvait pas être enlevée*, et que l'unique moyen de ne pas céder à cette *disposition naturelle*, était de se prémunir contre *cette force perfide de l'esprit* (1); ou bien, comme le dit Bacon quelques pages plus bas, de tenir pour

---

(1) « *Id tantùm relinquitur ut indicentur atque ut vis* « *ista mentis insidiatrix notetur et convincatur; ne fortè* « *à destructione veterum, novi subindè errorum surculi* « *ex ipsâ malâ complexione mentis pullulent; eòque res* « *recidat, ut errores non extinguantur, sed permutentur;* « *verùm è contrà, ut illud tandem in æternum ratum et* « *fixum sit, intellectum, nisi per inductionem, ejusque* « *formam legitimam, judicare non posse* » (*Nov. org. scient. dist. op.*; p. 8).

suspecte *la marche naturelle de l'esprit qui se meut à son gré* (*Nov. org., secund. pars inst.*, p. 18), et de suivre la méthode *d'induction* qu'il proposait (ibid., *dist. op.*, p. 8). Or, soutenir que l'esprit *est rempli de fausses notions innées*; que ces fausses notions innées consistent *dans le mélange que fait notre esprit de sa nature avec la nature des choses, lorsqu'il reçoit des objets une impression par le moyen des sens*; que ces fausses notions innées ont pour cause *une force perfide de l'esprit, la marche naturelle de l'esprit qui se meut à son gré*; et indiquer le moyen de détruire les effets de cette cause, est-ce avancer des *principes qui ôtent le droit d'affirmer quoi que ce soit?*

M. de la Mennais insiste. « Bacon estime, dit-il, « que la philosophie, qui établit un doute uni- « versel, n'est pas inférieure à celle qui, suivant « ses propres expressions, se donne *la licence* « *d'affirmer* » (*Déf.*, p. 72). M. de la Mennais n'aurait point dû passer sous silence que les philosophes, que Bacon déclare n'être pas supérieurs aux sceptiques, étaient des philosophes qui avaient osé affirmer *que les secrets de la nature étaient connus* (*Nov. org. scient., sec. pars inst.*, p. 17). Il est bien certain que ces philosophes présomptueux méritaient que Bacon dît d'eux qu'ils *s'étaient donné la licence d'affirmer.*

Il ne sera pas hors de propos de faire remarquer ici, en passant, une inconcevable méprise, dans laquelle M. de la Mennais est tombé. Cet écrivain,

prévenu en faveur de ce paradoxe : *La certitude n'a pour fondement que la foi et l'autorité*, s'exprime en ces termes : « Ce qui est très-remarquable, « le caractère du scepticisme consiste, selon Bacon, « *à rejeter entièrement la foi et l'autorité.* Il ne « peut le définir autrement » (*Déf.*, p. 72). M. de la Mennais cite, dans une note, le texte latin de Bacon (*Déf.*, ibid., note 1). Le voici : « *Illæ* « *tamen (scholæ philosophorum qui* acatalepsiam « *simpliciter tenuerunt) sensui et intellectui auxi-* « *lia non paraverunt; quod nos fecimus :* SED « FIDEM ET AUCTORITATEM *planè sustulerunt; quod* « *longè alia res est, et ferè opposita.* » M. de la Mennais a eu le soin de souligner ces mots : *Sed fidem et auctoritatem planè sustulerunt*, précaution que Bacon n'avait point prise.

On ne conçoit pas comment M. de la Mennais a pu voir, dans le passage de Bacon que nous venons de rapporter, que, suivant ce philosophe, « le caractère du scepticisme consiste *à rejeter* « *entièrement la foi et l'autorité.* » Ce passage de Bacon ne peut être traduit que de cette manière : « Mais cette école (des sceptiques) n'a point fourni « de secours aux sens ni à l'intelligence ; ce que « nous avons fait ; mais elle a enlevé aux sens « et à l'intelligence *toute foi et toute autorité*, ce « qui est bien différent et presque opposé » (*Nov. org. distr. op.*, p. 15).

M. de la Mennais prétendrait-il que ces mots : *fidem et auctoritatem*, ne régissent pas les mots :

sensûs et intellectûs, évidemment sous-entendus? Nous allons lui opposer une réponse sans réplique, en lui citant le 37.e aphorisme, où Bacon reproduit la même pensée, exprimée dans le passage que M. de la Mennais a cité, et que nous venons de traduire. Voici cet aphorisme : « *Verùm illi (qui* « acatalepsiam *tenuerunt) auctoritatem sensûs et* « *intellectûs destruunt : nos auxilia iisdem exco-* « *gitamus et subministramus.* » Dans cet aphorisme il n'y a pas la moindre amphibologie : le mot *auctoritatem* régit incontestablement les mots : *sensûs et intellectûs.* Après une pareille preuve, nous ne croyons pas que l'on puisse révoquer en doute la singulière méprise du célèbre écrivain que nous combattons. Bacon était si éloigné de penser que le scepticisme consiste *à rejeter entièrement la foi et l'autorité*, et qu'ainsi la saine philosophie doit reconnaître pour base *la foi et l'autorité*, en prenant ces mots dans l'acception que leur donne M. de la Mennais, qu'il déclare expressément que dans les choses intellectuelles, *le consentement unanime est le signe le plus suspect* (1).

« Observez de plus, dit M. de la Mennais, que le « rapport des sens est la base sur laquelle il établit « (Bacon) l'édifice entier de ses connaissances. « Or, de son aveu, il n'a d'autre preuve que

(1) « Pessimum *enim omnium est augurium quod* ex « consensu *capitur in rebus intellectualibus* » (*Nov. org.*, aph. 77).

« ses sens ne le trompent point, que sa confiance « en la bonté et en la véracité de Dieu » (*Déf.*, pag. 75).

J'observerai d'abord que M. de la Mennais, qui prétend que Bacon *établit l'édifice entier de ses connaissances sur la base des sens*, n'aurait pas dû laisser ignorer que, suivant le philosophe anglais, « rien n'est plus dénué de fondement que « ce principe : *Les sens sont la mesure de toutes « les choses* (1). » Nous ajouterons que M. de la Mennais se trompe, quand il avance que Bacon, « de son aveu, n'a d'autre preuve que ses sens « ne le trompent pas, que sa confiance en la bonté « et en la véracité de Dieu. » Le passage de Bacon, que M. de la Mennais cite dans une note (*Déf.*, p. 74, note 1), en preuve de cette assertion, ne doit pas être entendu comme il l'entend. Ce passage, il est vrai, tel que le rapporte M. de la Mennais, séparé de ce qui le précède et de ce qui le suit, est difficile à entendre ; mais cette difficulté disparaît lorsqu'on répare les omissions de M. de la Mennais. Voici le passage rapporté assez au long pour en faire connaître le véritable sens.

« *Atque in eo sunt omnia, si quis oculos mentis « à rebus ipsis nunquàm dejiciens, earum imagines « planè, ut sunt, excipiat. Neque enim hoc siverit « Deus, ut phantasiæ nostræ somnium pro exem-*

(1) « *Magno prorsus errore asseritur, sensum esse men-« suram rerum* » (*Nov. org. distr. op.*, p. 7, aph. 41).

« *plari mundi edamus : sed potiùs benignè faveat,*
« *ut apocalypsim, ac veram visionem vestigiorum*
« *et sigillorum creatoris super creaturas, scribamus.*
« *Itaque tu*, Pater, *qui lucem visibilem primitias*
« *creaturæ dedisti, et lucem intellectualem ad*
« *fastigium operum tuorum in faciem hominis*
« *inspirasti ; opus hoc, quod à tuâ bonitate pro-*
« *fectum, tuam gloriam repetit, tuere et rege.* »
(*Nov. org. scient. distr. op.*, p. 16).

Il est bien clair que, dans ce passage, Bacon *n'a pas recours à la véracité et à la bonté de Dieu*, pour être certain de l'existence des corps. Bacon, dans ce passage, prie l'auteur de l'intelligence humaine de l'éclairer, *afin qu'il ne publie point à la place de la réalité des choses le songe de son imagination, et afin qu'il révèle de véritables découvertes sur les signes que Dieu a imprimés à ses créatures.* Il faut observer ici que, dans le style de Bacon, *révéler de véritables découvertes sur les signes que Dieu a imprimés à ses créatures*, c'est publier des *idées vraies* sur les créatures. Bacon opposant, dans le 23.e aphorisme, les *idées vraies* aux *idées fausses*, définit ainsi les premières: « *Veras signaturas atque impressiones factas in* « *creaturis, prout inveniuntur.* »

« Mais comment sait-il avec certitude (Bacon), « ajoute M. de la Mennais, que Dieu est bon, qu'il « est vrai ? Comment est-il assuré qu'il existe ? « Son existence est-elle une notion innée en lui ? « Dès lors *elle lui doit être suspecte, et ne saurait*

« *être admise sans une nouvelle preuve.* » (*Déf.*, p. 75). Nous avons déjà montré que Bacon ne déclarait point *les idées innées suspectes jusqu'à ce qu'elles eussent été confirmées par une nouvelle preuve.*

« Est-ce par le raisonnement qu'il la connaît, « (l'existence de Dieu) continue M. de la Mennais? « Il doit y croire bien moins encore; *car la logique* « *est plus propre à établir l'erreur qu'à conduire* « *à la vérité* » (*Déf.*, p. 75). M. de la Mennais veut donner à entendre ici que Bacon a dit de la logique *en général, qu'elle est plus propre à établir l'erreur qu'à conduire à la vérité.* L'intérêt de son attaque contre Bacon l'exigeait. M. de la Mennais avait oublié qu'à la page 69 de sa *Défense*, il avait avoué que Bacon ne condamnait que la dialectique reçue de son temps. Au reste, il est facile de se convaincre, en lisant *le Novum organum scientiarum*, que bien loin de réprouver la vraie, la saine logique, Bacon en recommande l'usage très-souvent (*Dist. op.*, p. 6 et *passim*).

« Est-ce enfin ses sens qui l'en instruisent « (de l'existence de Dieu), demande M. de la « Mennais? Alors qu'il nous explique comment « ses sens, qui souvent le trompent, et qui, si « Dieu n'existait pas, pourraient le tromper tou- « jours, lui apprennent avec certitude que Dieu « est » (*Déf.*, p. 75, 76)? Nous avons déjà prouvé que Bacon n'a point avoué *qu'il n'avait d'autre preuve que ses sens ne le trompent pas, que sa*

confiance en la bonté et en la véracité de Dieu. Bacon, nous en convenons, avoue que les sens sont trompeurs ; et les passages de ce philosophe, que cite M. de la Mennais, en sont une preuve sans réplique. Mais M. de la Mennais n'aurait pas dû supprimer, en citant ces passages, les paroles de Bacon qui expliquent *en quoi les sens nous trompent*, et qui indiquent *les moyens* présentés par Bacon *pour réparer les erreurs des sens et pour suppléer à leur insuffisance.*

M. de la Mennais cite les passages de Bacon de la sorte : « *Quin etiam sensûs ipsius informationes* « *multis modis excutimus.* Sensus enim fallunt « utiquè ; *sed et errores suos indicunt : verùm* « errores præsto, *indicia eorum longè petita sunt.* « — *Aut destituit nos (sensus) aut decipit.....* « *Itaque perceptioni sensûs immediatæ ac propriæ* « *non multùm tribuimus* » (*Déf.*, p. 71, 72, note 2).

Voici les passages de Bacon cités sans suppression : « *Quin etiam sensûs ipsius informationes multis* « *modis excutimus. Sensus enim fallunt utique ;* « *sed et errores suos indicant : verùm errores præsto,* « *indicia eorum longè petita sunt. Duplex autem* « *est sensûs culpa : aut enim destituit nos, aut* « *decipit.* Nam primò, plurimæ sunt res, quæ « sensum etiam rectè dispositum, nec ullo modo « impeditum effugiunt ; aut subtilitate totius cor- « poris, aut partium minutiis, aut loci distantiâ, « aut tarditate atque etiam velocitate motûs, aut « familiaritate objecti, aut alias ob causas. Neque

« rursùs, ubi sensus rem tenet, prehensiones ejus « admodùm firmæ sunt. Nam testimonium et « informatio sensûs semper est ex analogiâ hominis « non ex analogiâ universi : atque magno prorsùs « errore asseritur sensum esse mensuram rerum. « Itaque ut his occurratur ; nos multo et fido mi- « nisterio auxilia sensui undiquè conquisivimus et « contraximus ; ut destitutionibus substitutiones, « variationibus rectificationes suppeditentur. Ne- « que id molimur tàm instrumentis, quàm experi- « mentis. Etenim experimentorum longè major est « subtilitas, quàm sensûs ipsius, licet instrumentis « exquisitis adjuti : (de iis loquimur experimentis « quæ ad intentionem ejus quod quæritur, peritè « et secundùm artem excogitata et apposita sunt.) « *Itaque perceptioni sensûs immediatæ ac propriæ « non multùm tribuimus :* sed eò rem deducimus, « ut sensus tantùm de experimento, experimentum « de re judicet. Quarè existimamus nos sensus « (à quo omnia in naturalibus petenda sunt, nisi « fortè libeat insanire) antistites religiosos, et « oraculorum ejus non imperitos interpretes nos « præstitisse ; ut alii professione quâdam, nos re « ipsâ sensum tueri ac colere videamur » (*Nov. org. scient. dist. op.*, p., 6, 7). Il est manifeste que les suppressions que notre adversaire avait fait subir à ce passage de Bacon, avaient empêché d'en connaître le véritable sens. Ces suppressions, en effet, ne permettaient pas de voir que Bacon déterminait, dans le passage dont il s'agit, les

moyens qui doivent nous faire éviter les erreurs des sens, et qui doivent suppléer à leur insuffisance.

« Hélas ! conclut M. de la Mennais, on voit « clairement ici la vérité de ce que dit Bacon « lui-même de la faiblesse de l'esprit humain « abandonné à ses seules forces, *sibi permissus.* « Ou il désespère du vrai et cesse de le chercher, « ou il tourne éternellement dans un cercle sans « fin » (*Déf.*, p. 76).

Le lecteur a pu se convaincre, en parcourant nos observations, que l'auteur de la *Défense* prête ici à Bacon un langage qu'il n'a point tenu, et qui est diamétralement opposé à la doctrine qu'il a professée. Il a pu se convaincre aussi que nous pouvons conclure, sans crainte d'être démenti, que Bacon n'était pas en opposition avec ses principes, quand il parlait de son système en ces termes : « Ce qu'on a inventé jusqu'ici dans les « sciences, est presque entièrement subordonné « aux notions vulgaires : mais veut-on pénétrer « jusqu'aux parties les plus reculées et les plus « secrètes de la nature, il faut tirer de l'observa- « tion des notions et des principes plus sûrs et plus « vrais, et fournir ainsi à l'entendement une meil- « leure méthode qui le dirige dans ses opérations. » — « Ce qu'il faut, pour ainsi dire, attacher à « l'entendement, ce ne sont point des aîles, mais « du plomb, un poids qui le contienne et qui « l'empêche de s'élancer. Mais c'est une précaution « qu'on a jusqu'ici négligée, et quand on l'aura

« prise, on pourra se promettre de plus grands « succès dans les sciences. » — « Notre dessein « n'est point de déroger à l'autorité des sens, mais « de les aider ; ni de mépriser l'entendement, « mais de le diriger » (1).

§. III.

Troisième Paradoxe de M. de la Mennais, réfuté par les autorités mêmes qu'il invoque.

LA FOI, OU L'AUTORITÉ, LA RAISON GÉNÉRALE, LE CONSENTEMENT COMMUN, EST LE SEUL FONDEMENT DE LA CERTITUDE.

I. Si l'on en croit M. de la Mennais, *on détruit la raison humaine*, on suit une philosophie qui *contient le germe de l'athéisme*, quand on *ose* dire : *Je pense ; donc je suis. — J'existe ; donc il y a un Dieu.* Selon le même écrivain, soutenir *que*

---

(1) « *Quæ adhuc inventa sunt in scientiis, ea hujusmodi « sunt, ut notionibus vulgaribus ferè subjaceant ; ut verò « ad interiora et remotiora naturæ penetretur, necesse est, « ut tam notiones, quàm axiomata, magis certâ et munitâ « viâ à rebus abstrahantur, atque omninò melior et certior « intellectûs adoperatio in usum veniat. — Itaque hominum « intellectui non plumæ addendæ ; sèd plumbum potiùs et « pondera ; ut cohibeant omnem saltum et volatum. Atque « hoc adhuc factum non est ; quùm verò factum fuerit, « meliùs de scientiis sperare licebit. -- Sensui enim non « derogamus, sed ministramus ; et intellectum non con- « temnimus, sed regimus* » (*Nov. org. scient.*, aph. 18, 104, 126).

les sens, le sentiment et le raisonnement, ou pris à part, ou réunis, sont quelquefois *infaillibles*, et que l'autorité n'est pas le *seul* fondement de la certitude, c'est blesser *le sens commun*, c'est adopter *la méthode des hérétiques* (1).

Saint Augustin a dit: *Je pense; donc je suis certain que j'existe et que je vis* (2). — *L'homme existe, il est borné, imparfait; donc il y a un Dieu, un être infini, parfait* (3). Le même Saint Docteur admet *le sens intime, les sens et le raisonnement*, comme des moyens d'arriver à la certitude (4); il combat *par la raison* le pyrrhonisme des académiciens, et, à la fin du 3.e livre qu'il a composé contre eux, il déclare *que son traité lui paraît être suffisant pour se prémunir contre les*

---

(1) Ces diverses assertions se trouvent dans la *Défense.*

(2) « *Quarè priùs abs te quæro, ut* de manifestissimis « *capiamus exordium, utrùm* tu ipse sis, *an te fortassè* « *metuis, ne in hâc interrogatione fallaris, cùm utiquè* « si non esses, falli omninò non posses? -- Qui autem « intelligit, eum et esse et vivere certissimum est » (*De liber. arbit.*, l. 2, c. 3, n.° 7; Œuvres de S.t Aug., t. I, édit. des Bénéd.).

(3) « *Cujus duplex quæstio est: una de animâ, altera* « *de Deo.* Prima efficit ut nosmetipsos noverimus, *altera* « *ut originem nostram.* -- Hic est ordo *studiorum sapientiæ,* « per quem fit quisque idoneus *ad intelligendum ordinem* « *rerum* » (*De ordine*, l. 2, c. 18, n.° 47; *De lib. arbit.*, l. 2, c. 6, n.° 13, t. I).

(4) *Contr. acad.*, l. 3, c. 11; *Conf.*, l. 10, c. 10; *De liber. arbit.*, l. 2, c. 3, 4, l. 3, c. 1, t. I).

sophismes des sceptiques (1). Cependant M. de la Mennais prétend que Saint Augustin est favorable à son système. Examinons les preuves qu'il apporte pour justifier sa prétention.

L'auteur de la *Défense* s'exprime en ces termes : « Le monde périssait, Jésus-Christ paraît : *Il* « *vient*, dit Saint Augustin, *avec le grand remède* « *de commander la foi aux peuples* » (*Déf.*, p. 18). Nous reconnaissons avec Saint Augustin que Jésus-Christ *a commandé la foi aux peuples, que la foi est un grand remède.*

Mais dans le passage dont il s'agit ici, Saint Augustin parle *de la foi chrétienne*, et lorsque M. de la Mennais affirme que *la foi* est le *seul* fondement de la certitude, il veut désigner *la foi inhérente à notre nature, la foi au genre humain, la foi à la raison générale.* Quel avantage peut donc retirer notre adversaire du passage de Saint Augustin qu'il invoque ? Veut-il nous donner à entendre que, d'après Saint Augustin, *la foi chrétienne est le seul* fondement de la certitude ? Mais M. de la Mennais avoue lui-même dans sa *Défense* (p. 92) « que l'homme n'est pas placé « entre un doute absolu et la foi en la révélation. »

Nous lisons dans la *Défense* (p. 58, 59), les paroles suivantes : « *L'ordre naturel*, dit Saint « Augustin, *exige que lorsque nous apprenons*

(1) « *Satis, ut arbitror, contrà eas (rationes academi-* « *corum), istâ disputatione munitus sum* » (c. 20, n.° 43).

« *quelque chose, l'autorité précède la raison.* »
« La philosophie, au contraire, veut commencer
« par la raison, et voilà pourquoi elle ne nous
« *apprend* rien qu'à disputer et à douter. » Quelques pages plus bas (p. 65), M. de la Mennais s'élevant contre la philosophie qu'il appelle *individuelle*, parce que, d'après cette philosophie, la raison de chaque *individu* peut quelquefois parvenir par elle-même à la certitude, affirme que cette philosophie est condamnée dans le passage de Saint Augustin que nous venons de rapporter. Ainsi M. de la Mennais conclut de ce passage de Saint Augustin que l'autorité *seule* peut nous conduire à la certitude, et que la raison abandonnée à elle-même produit *uniquement* des disputes et le doute.

La proposition de Saint Augustin, telle que la présente M. de la Mennais, séparée de tout ce qui la précède et de tout ce qui la suit dans le traité du Saint Docteur, semble favoriser la prétention de l'écrivain que nous combattons. Mais en consultant l'endroit d'où cette proposition est tirée, on acquiert la conviction que la pensée de Saint Augustin est totalement différente de celle que lui attribue M. de la Mennais. Nous allons rapporter le passage de Saint Augustin assez au long pour en faire connaître le véritable sens.

« Je ne laisserai aucun des témoignages que
« j'emprunte à l'autorité apostolique, sans les
« comparer à d'autres témoignages semblables tirés

« de l'ancien testament. Ainsi, s'ils (les Manichéens) veulent enfin se réveiller du sommeil « où ils s'obstinent à se laisser tromper par des « songes, et ouvrir les yeux à la lumière de la « foi chrétienne, il leur sera facile d'apercevoir « combien leur vie, qu'ils nous opposent avec « ostentation, n'est pas une vie chrétienne, et « combien l'écriture qu'ils déchirent est l'écriture « du Christ.

« Par où commencerai-je donc? Sera-ce par l'autorité ou par la raison? Certes, tel est l'ordre de « la nature, que lorsque nous apprenons quelque « chose, l'autorité précède la raison; *car la raison « peut paraître faible, si lorsqu'on l'a employée, « on a recours ensuite à l'autorité pour la confirmer.* « Mais comme, dans la nuit du péché, l'esprit « des hommes, obscurci par des ténèbres habituelles qui le couvrent d'un voile, ne peut pas « soutenir le pur éclat de la raison, il a été très-« sagement établi que l'autorité conduisît notre « faible vue à la lumière de la vérité, en interposant le témoignage des hommes comme une « ombre qui la tempère. Mais puisque nous avons « à combattre des adversaires qui, dans tout, sentent, parlent, agissent contre l'ordre, et qui « répètent sans cesse qu'il faut premièrement employer la raison, je consentirai à suivre une « méthode de discussion que j'avoue être vicieuse. « Car j'aime à imiter, autant que je le puis, la « douceur de mon Seigneur Jésus-Christ, qui s'est

« même revêtu de la mort pour nous en dépouiller.
« Cherchons donc par *la raison* comment l'homme
« doit vivre (1). »

Ce passage de Saint Augustin nous met à même de faire les réflexions suivantes. Selon M. de la Mennais, le Saint Docteur veut que, *lorsque nous apprenons quelque chose, l'autorité précède la*

---

(1) « *Nec omninò ullam relinquam testem sententiam « productam de apostolicâ disciplinâ, cui non de veteri « testamento similem comparem : ut si evigilare tandem « depositâ pertinaciâ somniorum suorum, et in christianæ « fidei lucem aspirare voluerint, animadvertant, et quàm « non sit christiana vita quam ostentant ; et quàm sit « Christi scriptura quam lacerant.* Undè *igitur exordiar ? « Ab auctoritate, an à ratione ? Naturæ quidem ordo ita « se habet, ut cùm aliquid discimus, rationem præcedat « auctoritas. Nam infirma ratio videri potest, quæ cùm « reddita fuerit, auctoritatem posteà, per quam firmetur « assumit. Sed quia caligantes hominum mentes consue- « tudine tenebrarum, quibus in nocte peccatorum vitiorum « que velantur, perspicuitati sinceritati que rationis aspectum « idoneum intendere nequeunt, saluberrimè comparatum « est, ut in lucem veritatis aciem titubantem veluti ramis « humanitatis opacata inducat auctoritas. Sed quoniam cum « iis nobis res est, qui omnia contrà ordinem et sentiunt « et loquuntur et gerunt, nihilque aliud maximè dicunt, « nisi rationem priùs esse reddendam, morem illis geram : « et quod fateor in disputando vitiosum esse, suscipiam. « Delectat enim me imitari, quantùm valeo, mansuetudinem « Domini mei Jesu Christi, qui etiam ipsius mortis malo quo « nos exuere vellet, indutus est.* Ratione *igitur quæramus « quemadmodùm sit homini vivendum* » (*De moribus eccl. cath.*, c. 1, 2, 3, t. 1).

raison, parce que *l'autorité est supérieure à la raison, et qu'elle la confirme;* et l'on voit dans le passage de Saint Augustin que nous avons rapporté, que, d'après ce père, *lorsque nous apprenons quelque chose, l'autorité doit précéder la raison*, parce que autrement il semblerait *que la raison est faible*, et qu'elle a besoin *d'être confirmée par l'autorité.*

D'après M. de la Mennais, *en commençant par la raison, on n'apprend rien qu'à disputer et à douter;* et Saint Augustin commence *par la raison* la réfutation des Manichéens. On peut connaître maintenant le véritable sens des paroles de Saint Augustin, dont M. de la Mennais se prévaut avec tant de confiance. Le Saint Docteur affirme avec fondement dans ces paroles que, *lorsque nous apprenons quelque chose, l'autorité précède la raison.* En effet, *lorsque nous apprenons quelque chose*, il faut d'abord écouter *l'autorité*, c'est-à-dire, celui qui nous enseigne; et ce n'est qu'après l'avoir écouté, que *notre raison* examine s'il mérite ou s'il ne mérite point notre foi. « L'autorité, « dit Saint Augustin, dans son traité de *l'ordre*, « précède la raison; mais la raison *lui est supé-* « *rieure* (1). La raison, dit le même père, *n'aban-* « *donne jamais entièrement* l'autorité, *puisqu'il*

(1) « *Tempore auctoritas, re autem ratio prior est* » (l. 2, c. 9, n.° 26, t. I).

« *faut examiner à qui nous devons ajouter foi* (1). »

Une circonstance particulière devait encore déterminer Saint Augustin à commencer *par l'autorité* sa discussion avec les Manichéens ; il s'agissait dans cette discussion de *vérités morales ;* il fallait rechercher *comment l'homme doit vivre ;* et le Saint Docteur observe avec raison « que, dans « la nuit du péché, l'esprit des hommes, obscurci « par des ténèbres habituelles qui le couvrent « d'un voile, ne peut pas soutenir le pur éclat « de la raison. »

M. de la Mennais invoque, en faveur de son système, ce passage de Saint Augustin : « *Multa « possunt afferri quibus ostendatur nihil omninò « humanæ societatis incolume remanere, si nihil « credere statuerimus, quod non possumus tenere « perceptum* » (*Déf.*, p. 158, note 1). Notre illustre adversaire traduit ce passage de la sorte : « On peut apporter plusieurs raisons qui feront « voir qu'il ne reste plus rien d'assuré parmi la « société des hommes, si nous sommes résolus « de ne rien croire que ce que nous pourrons « *connaître certainement* » (*Déf.*, p. 158).

M. de la Mennais rend ces mots : *tenere per-*

---

(1) « *Auctoritas fidem flagitat, et rationi præparat « hominem. Ratio ad intellectum, cognitionemque perducit, « quanquàm neque auctoritatem ratio penitùs deserit, cùm « consideratur cui sit credendum*, etc. » (*De verâ relig.* c. 24, n.° 45, t. I).

ceptum; par ceux-ci : *connaître certainement*. Cette traduction, favorable à sa cause, n'est pas exacte. *Tenere perceptum*, ne peut signifier que *comprendre*. Saint Augustin soutient, avec raison, « qu'il ne reste plus rien d'assuré parmi la société « des hommes, si nous sommes résolus de ne rien « croire que ce que nous pourrons *comprendre*. » Avant de s'exprimer ainsi, le Saint Docteur avait établi une distinction entre *l'intelligence* et *la foi*, entre *les sciences* et *les faits*; et il avait observé que *les sciences* étaient seules l'objet de *l'intelligence*, et que *les faits* devaient être *crus* (1). Je le demande, en quoi le passage de Saint Augustin, invoqué par M. de la Mennais, peut-il lui être favorable?

Notre illustre adversaire continue; il avance que Saint Augustin a ajouté au passage que nous venons de rapporter, les mots suivans : « Et ceux « qui aiment et qui cherchent la vérité, croient « à l'autorité » (*Déf.*, p. 158, 159). M. de la Mennais cite les paroles latines de la sorte : « *Invenimus primum beatorum genus ipsi veritati* « *credere; secundum autem studiosorum amatorum-* « *que veritatis, auctoritati* » (ibid., note 1.) (2). L'auteur de la *Défense* se trompe quand il avance

(1) *De utilitate credendi*, c. 11, t. VI.

(2) L'auteur des *Nouvelles observations*, comme l'auteur de la *Défense*, invoque, pour le même objet, ces paroles de S.t Augustin. (Voyez à la fin de la *Défense*, les pièces, etc., p. 344).

que ce dernier passage de Saint Augustin se trouve à la suite de celui que nous venons d'examiner. Le passage que nous venons d'expliquer est dans le chapitre 12 du traité *De utilitate credendi*, et le passage dont il s'agit maintenant est dans le chapitre 11 du même traité.

Pour faire entendre ce dernier passage, il faut nécessairement rapporter la substance de quelques-unes des propositions qui le précèdent et qui le suivent. Selon le Saint Docteur, les hommes peuvent être, par rapport à la connaissance de la religion, dans deux positions différentes. Les uns ont eu le très-grand bonheur de trouver la vérité ; les autres la désirent avec ardeur, et la cherchent comme il faut. Les uns et les autres sont dignes d'éloges. Les hommes peuvent être, par rapport à la connaissance de la vérité, dans trois états repréhensibles, par exemple : lorsqu'ils croient savoir ce qu'ils ignorent, lorsqu'ils sentent qu'ils ne savent pas et qu'ils ne cherchent pas bien, enfin lorsqu'ils savent qu'ils ignorent et qu'ils ne veulent pas chercher.

L'esprit des hommes donne son assentiment de trois manières. Saint Augustin les désigne par ces mots : *Intelligere*, *credere*, *opinari*. De ces trois manières considérées en elles-mêmes, *la première n'a jamais d'inconvéniens*, *la seconde en a quelquefois*, la troisième en a toujours. La *raison* nous éclaire dans le premier cas, *la foi* nous guide dans le second, *l'erreur* nous trompe

dans le troisième (1). Tous ceux qui *comprennent croient ;* tous ceux qui *croient ne comprennent pas.* Le Saint Docteur place au premier rang les bienheureux qui croient à la vérité elle-même, *et au second, ceux qui aiment et qui cherchent la vérité, et qui croient à l'autorité.*

Le même père a avancé que l'on s'oppose à la vérité de deux manières, lorsqu'on condamne la science et la foi, et *lorsqu'on n'attaque que la science.* Saint Augustin conclut que l'on peut, sans mériter aucun blâme, croire ce que l'on ne comprend pas encore (2).

---

(1) L'auteur des *Nouvelles observations* fait la réflexion suivante : « Il est vrai qu'il dit (Saint Augustin) dans « le même livre (*De utilitate credendi*) : *quod intelligimus « debemus rationi, quod credimus, auctoritati*, c'est-à-dire : « ce que nous comprenons, nous le devons à la raison ; « ce que nous croyons, à l'autorité. Mais il ajoute aussitôt, « que celui-là même qui comprend ne laisse pas de croire, « comme les bienheureux qui croient à la vérité elle-« même, tandis que ceux qui l'aiment et la cherchent *ici « bas* croient à l'autorité : *Invenimus primum beatorum « genus ipsi veritati credere ; secundum autem studiosorum « amatorumque veritatis, auctoritati.* » (Voyez à la fin de la *Défense*, les pièces, etc., p. 314.) L'auteur des *Nouvelles observations* n'aurait pas dû nous laisser ignorer qu'à l'occasion d'un passage du ch. 11 du traité *De utilitate credendi*, Saint Augustin déclare expressément dans ses *rétractations*, que dans cette vie on peut trouver quelque chose de la vérité *par la seule raison et sans le secours de la foi* (*Retract.*, l. 1, c. 14, t. I).

(2) *De utilitate credendi*, c. 11, t. VI.

« à propos de se servir de raisonnemens tirés de « la philosophie dans des vérités qui peuvent être « prouvées par la raison aussi bien que par la « tradition, comme l'immortalité de l'âme, etc. » (*Rech. de la vérité*, t. II, 1.re part., l. 3, ch. 2, p. 22, 23).

On aurait tort de conclure de ces paroles que Malebranche proscrit les preuves philosophiques qui démontrent l'immortalité de l'âme, ou bien qu'il les juge insuffisantes. Malebranche, dans d'autres endroits de la *Recherche de la vérité*, s'exprime formellement en ces termes: « Cette « vérité, que l'âme est spirituelle et immortelle, « est essentielle à la religion et à la morale; et « le dernier concile de Latran (session 8) or- « donne aux philosophes de l'enseigner, et de « réfuter les raisonnemens qui la combattent. » — « Encore que nous n'ayons pas une entière « connaissance de notre âme, celle que nous en « avons par conscience ou sentiment intérieur, « suffit pour en démontrer l'immortalité, la spi- « ritualité, la liberté, et quelques autres attributs « qu'il est nécessaire que nous sachions » (t. II, 2.e part., l. 3, c. 8, p. 114; ibid., c. 7, p. 96).

III. Si l'on en croit M. de la Mennais, Pascal « impose silence à la raison, si elle a la hardiesse « de prononcer un mot avant d'avoir dit, *je crois!* « Il ne la juge pas même capable d'arriver par « elle-même à la connaissance de Dieu; il affirme « que la raison ne sort que par la foi d'une incer-

« titude naturelle qui n'excepte absolument rien ; « et il place l'homme entre un doute absolu et « la foi en la révélation » (*Déf.*, p. 77, 90, 91, 92) (1).

M. de la Mennais cite, à l'appui de ce qu'il avance, de longs passages de l'auteur des *Pensées*. Ces passages, nous en convenons, semblent favoriser l'assertion de l'auteur de la *Défense :* mais ces passages sont modifiés par d'autres qui se trouvent également dans les *Pensées* de Pascal, sur lesquels M. de la Mennais garde un profond silence; mais plusieurs de ces passages sont devenus plus difficiles à expliquer, à cause des suppressions que notre adversaire leur a fait subir. Nous allons justifier nos deux observations.

« La dernière démarche de la raison, dit Pascal, « c'est de connaître qu'il y a une infinité de choses « qui la surpassent. Elle est bien faible, si elle « ne va jusque-là. Il faut savoir douter où il faut, « assurer où il faut, se soumettre où il faut. Qui « ne fait ainsi, n'entend pas la force de la raison. « Il y en a qui pèchent contre ces trois principes, « ou en assurant tout comme démonstratif, manque « de se connaître en démonstrations ; ou en dou- « tant de tout, manque de savoir où il faut se

(1) L'auteur des *Nouvelles observations* fait remarquer qu'au lieu d'être opposé à M. de la Mennais, Pascal *va plus loin* que ce premier (p. 287, 288). La même remarque se trouve dans le chap. 7 de la *Défense*.

« soumettre ; ou en se soumettant en tout, manque « de savoir où il faut juger.

« Si on soumet tout à la raison, notre religion « n'aura rien de mystérieux, ni de surnaturel. « Si on choque les principes de la raison, notre « religion sera absurde et ridicule. La raison, dit « S.t Augustin, ne se soumettrait jamais, si elle « ne jugeait qu'il y a des occasions où elle doit « se soumettre. Il est donc juste qu'elle se sou- « mette quand elle juge qu'elle doit se soumettre ; « et qu'elle ne se soumette pas, quand elle juge « avec fondement qu'elle ne doit pas le faire : « mais il faut prendre garde à ne pas se tromper.

« Il n'y a rien de si conforme à la raison que « le désaveu de la raison dans les choses qui sont « de foi. Et rien de si contraire à la raison que « le désaveu de la raison dans les choses qui ne « sont pas de foi. Ce sont deux excès également « dangereux, d'exclure la raison, de n'admettre « que la raison » (*Pensées de Pascal*, t. II, art. 6; *Soumissions et usage de la raison*, n.os 1, 2, 3, p. 54, 55, 56, édit. de Paris, 1812, chez Renouard, in-12).

Il est évident que, dans ces passages, Pascal condamne *le doute absolu*, qu'il distingue les *droits de la raison des droits de la foi*, qu'il détermine les limites dans lesquelles elles doivent se renfermer, et qu'il déclare que *c'est à la raison à examiner dans quelles occasions elle doit ou ne doit pas se soumettre*. Pascal professe des principes sem-

blables dans un article intitulé : *De l'autorité en matière de philosophie* (*Pensées*, t. I, art. 1). Il avance de plus, dans cet article, que dans *les sujets qui tombent sous les sens, ou sous le raisonnement, l'autorité y est inutile, et que la raison seule a lieu d'en connaître;* et que, se laisser enchaîner par l'autorité dans de pareils sujets, *ce serait traiter indignement la raison de l'homme, et la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux* (ibid., p. 133, 136, 137).

Les *Pensées* de Pascal nous fournissent encore les passages suivans : « On peut avoir trois prin-« cipaux objets dans l'étude de la vérité ; l'un, « de la découvrir quand on la cherche ; l'autre, « de la démontrer quand on la possède ; le der-« nier, de la discerner d'avec le faux quand on « l'examine. — La géométrie excelle en ces trois « genres. — Tout ce que la géométrie propose « est parfaitement démontré, ou par la lumière « naturelle, ou par les preuves. — La cause, « qui rend les vérités qui sont les fondemens et « les principes de la géométrie incapables de dé-« monstration, n'est pas leur obscurité, mais au « contraire leur extrême évidence ; ce manque de « preuve n'est pas un défaut, mais plutôt une « perfection » (t. I, art. 2 ; *Réflexions sur la géométrie en général*, p. 141, 151, 154).

J'en appelle maintenant au jugement du lecteur. M. de la Mennais a cité des passages de Pascal, dans lesquels ce grand homme semble professer

une doctrine contraire à celle qu'il professe dans les passages que nous venons de rapporter. M. de la Mennais pouvait-il se dispenser de faire mention de ces derniers passages? Ce n'est point là la seule omission que l'on peut reprocher à notre adversaire. Plusieurs des passages de Pascal qu'il a cités sont devenus, comme nous l'avons observé plus haut, plus difficiles à expliquer à cause des suppressions qu'il leur a fait subir. Voici la preuve de ce que nous avançons.

M. de la Mennais cite un long passage, dans lequel Pascal expose le système de Montaigne. Mais M. de la Mennais ne rapporte point les réflexions que fait Pascal sur ce système de Montaigne, et sur le système d'Épictète qu'il avait exposé avant de parler de Montaigne.

« En lisant Montaigne, dit Pascal, et le com-
« parant avec Épictète, on ne peut se dissimuler
« qu'ils étaient assurément les deux plus grands
« défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde
« infidéle, et qui sont les seules, entre celles des
« hommes destitués de la lumière de la Religion,
« qui soient en quelque sorte liées et conséquentes.
« En effet, que peut-on faire, sans la révélation,
« que de suivre l'un ou l'autre de ces deux sys-
« tèmes! Le premier : il y a un Dieu, donc c'est
« lui qui a créé l'homme; il l'a fait pour lui-
« même; il l'a créé tel qu'il doit être pour être
« juste et devenir heureux : donc l'homme peut
« connaître la vérité, et il est à portée de s'élever

« par la sagesse jusqu'à Dieu, qui est son souverain « bien. Second système : l'homme ne peut s'élever « jusqu'à Dieu, ses inclinations contredisent la loi ; « il est porté à chercher son bonheur dans les biens « visibles, et même en ce qu'il y a de plus honteux. « Tout paraît donc incertain, et le vrai bien l'est « aussi : ce qui semble nous réduire à n'avoir ni « règle fixe pour les mœurs, ni certitude dans « les sciences. Il y a un plaisir extrême à re- « marquer, dans ces divers raisonnemens, en quoi « *les uns et les autres ont aperçu quelque chose de* « *la vérité* qu'ils ont essayé de connaître. Car, s'il « est agréable d'observer dans la nature le désir « qu'elle a de peindre Dieu dans tous ses ouvrages « où l'on en voit quelques caractères, parce qu'ils « en sont les images, combien plus est-il juste de « considérer, dans les productions des esprits, « les efforts qu'ils font pour parvenir à la vérité, « et de remarquer *en quoi ils y arrivent*, et en « quoi ils s'en égarent. C'est la principale utilité « qu'on doit tirer de ses lectures » (*Pensées*, t. I, art. 11, *sur Épictète et Montaigne*, n.° 3, p. 285, 286).

Donc, d'après Pascal, Épictète et Montaigne, avec le seul secours de la lumière naturelle, *ont aperçu quelque chose de la vérité, et y étaient arrivés en partie*. Donc, Pascal n'adoptait pas les argumens de Montaigne en faveur de l'impossibilité d'arriver dans aucun cas à la certitude, avec la seule lumière de la raison. Or, en lisant, dans

la *Défense*, l'exposition du système de Montaigne, séparée des réflexions dont Pascal l'accompagne, on est porté à croire que ce grand génie trouvait concluans les argumens de Montaigne en faveur du pyrrhonisme absolu.

« Pascal, dit M. de la Mennais, était si convaincu « que la raison, abandonnée à ses seules forces, « ne peut rien établir inébranlablement, qu'il ne « la juge pas même capable d'arriver par elle- « même à la connaissance de Dieu. *Je n'entre- « prendrai pas*, dit-il, *de prouver* PAR DES RAISONS « NATURELLES, *ou l'existence de Dieu, ou la « Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune « des choses de cette nature, non-seulement parce « que* JE NE ME SENTIRAIS PAS ASSEZ FORT POUR « TROUVER DANS LA NATURE DE QUOI CONVAINCRE « DES ATHÉES ENDURCIS, *mais encore parce que « cette connaissance, sans Jésus-Christ, est inutile « et stérile* » (*Déf.*, p. 90).

Pourquoi M. de la Mennais a-t-il supprimé le mot *ici*, qui se trouve dans la première partie de la proposition de Pascal ? Il y a dans *les Pensées* de Pascal : « Je n'entreprendrai pas *ici* de prouver « par des raisons naturelles, ou l'existence de « Dieu, etc. » (t. II, art. 3, *Qu'il est difficile de démontrer l'existence de Dieu par les lumières naturelles, etc.*, p. 22, 23). Ce mot *ici* montre que ce n'était que dans une circonstance particulière que Pascal ne *voulait pas prouver l'existence de Dieu par des raisons naturelles.*

Pascal explique clairement sa pensée à la page suivante. Il dit à l'athée avec lequel il discute : « Je ne me servirai pas, pour vous convaincre « de son existence (de Dieu), de la foi par la- « quelle nous la connaissons certainement, *ni de* « *toutes les autres preuves que nous en avons*, puis- « que vous ne voulez pas les recevoir. Je ne veux « agir avec vous que par vos principes mêmes ; « et je prétends vous faire voir, par la manière « dont vous raisonnez tous les jours sur les choses « de la moindre conséquence, de quelle sorte vous « devez raisonner en celle-ci, et quel parti vous « devez prendre dans la décision de cette impor- « tante question de l'existence de Dieu » (ibid., p. 24). Pascal tient sa promesse : il combat l'athée avec lequel il discute, en lui opposant les principes d'après lesquels il raisonne dans certaines circonstances de la vie ; et il appelle *démonstratif*, l'argument fondé *sur les seules lumières de la raison*, par lequel il lui prouve qu'il doit croire en Dieu (ibid. p. 27). Au reste, Pascal, dans ses *Pensées*, prouve, *par la raison*, l'existence de Dieu (t. I, art. 4, *Connaissance générale de l'homme*, n.° 11, p. 191.)

Pascal, observe M. de la Mennais, parlant des philosophes tant sceptiques que dogmatistes, dit : « Il faut qu'ils se brisent et s'anéantissent, pour « faire place à la vérité de la révélation » (*Déf.*, p. 91). Si M. de la Mennais n'avait pas supprimé ce qui précède et ce qui suit sa citation, le lecteur

aurait vu sur quel point Pascal soutenait que les philosophes tant sceptiques que dogmatistes étaient forcés de recourir *à la vérité de la révélation.*

« Les uns (les dogmatistes), dit Pascal, établissant la certitude, et les autres (les sceptiques) « le doute; les uns la grandeur de l'homme, les « autres sa faiblesse, ils ne sauraient se réunir « et se concilier; ils ne peuvent ni subsister seuls « à cause de leurs défauts, ni s'unir à cause de « la contrariété de leurs opinions. Mais il faut « qu'ils se brisent et s'anéantissent pour faire place « à la vérité de la révélation. C'est elle qui accorde « les contrariétés les plus formelles par un art « tout divin. Unissant tout ce qui est de vrai, « chassant tout ce qu'il y a de faux; elle enseigne, « avec une sagesse véritablement céleste, le point « où s'accordent les principes opposés, qui pa- « raissent incompatibles dans les doctrines pure- « ment humaines. En voici la raison; les sages « du monde ont placé les contrariétés dans un « même sujet; l'un attribuait la force à la nature, « l'autre la faiblesse à cette même nature, ce qui « ne peut subsister. Au lieu que la foi nous apprend « à les mettre en des sujets différens: toute l'infir- « mité appartient à la nature, toute la puissance « au secours de Dieu. Voilà l'union étonnante et « nouvelle qu'un Dieu seul pouvait enseigner, « que lui seul pouvait faire, et qui n'est qu'une « image et qu'un effet de l'union ineffable des deux « natures dans la seule personne d'un Homme-

« Dieu. C'est ainsi que la philosophie conduit in-
« sensiblement à la théologie » (*Pensées*, t. I, art. 11, n.os 3, 4, p. 287, 288). On voit maintenant que Pascal ne soutient point dans ce passage que, *sans le secours de la révélation, on serait dans une incertitude naturelle qui n'excepte absolument rien.*

Dans des passages cités par M. de la Mennais, Pascal affirme que *nous avons une impuissance à prouver invincible à tout le dogmatisme; que nous sommes incapables de certitude; que l'homme n'est qu'un sujet plein d'erreurs ineffaçables sans la grâce, etc.* (*Déf.*, p. 83, 84, 91). Ces assertions de Pascal énoncent, il est vrai, une doctrine qui paraît être contraire aux principes exposés dans les passages du même auteur que nous avons déjà rapportés. Mais il ne faut point perdre de vue que l'ouvrage, d'où ces passages contradictoires en apparence sont tirés, est un recueil de pensées détachées, qui n'a paru qu'après la mort de Pascal. Le génie, qui a créé ces pensées, s'il avait pu terminer le grand ouvrage où ces pensées devaient entrer, les aurait coordonnées entre elles, et aurait fait disparaître ces contradictions apparentes qui nous embarrassent. Nous nous hasarderons cependant à présenter une explication pour tâcher de concilier Pascal avec lui-même. Nous allons soumettre cette explication au jugement du lecteur.

Les paroles de Pascal, que nous oppose M. de la Mennais, doivent être prises, ou dans un sens *métaphysique*, ou dans un sens *moral*. Si on les

prend dans un sens *moral*, elles signifient que nous avons *très-souvent* une impuissance à prouver invincible à tout le dogmatisme ; que nous sommes *très-souvent* incapables de certitude ; que l'homme sans la grâce connaît *très-peu de vérités*, ou ne connaît point les vérités d'une manière utile au salut. C'est dans ce sens que Pascal a dit que les philosophes, qui n'avaient pas été éclairés par la révélation, *n'avaient pas vu la vérité tout entière* (*Pensées*, t. II, art. 5, n.° 5, p. 50) ; qu'ils en avaient seulement *aperçu quelque chose* (ibid. t. I, art. 11, n.° 3, p. 286).

C'est dans ce sens que Pascal a dit : « Nos connaissances sont resserrées en de certaines bornes « que nous ne passons pas, incapables de savoir « tout, *et d'ignorer tout absolument* » (ibid., t. I, art. 4, n.° 1, p. 186). « Quand un homme serait « persuadé que les proportions des nombres sont « des vérités immatérielles, éternelles et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent, et qu'on appelle *Dieu*, je ne le trouverais « pas beaucoup avancé pour son salut » (ibid., t. II, art. 3, n.° 2, p. 23).

Si on prend les paroles de Pascal dans un sens *métaphysique*, elles peuvent signifier que *nous avons une impuïssance à prouver invincible à tout le dogmatisme, que nous sommes incapables de certitude, que l'homme n'est qu'un sujet plein d'erreurs ineffaçables sans la grâce*, etc., parce que nous *ne connaissons pas directement la vérité*. Pascal va nous expliquer lui-même sa pensée.

Ce grand homme parlait de *vérités* qu'il appelle *évidentes*, et qui cependant n'étaient pas admises par des esprits excellens. Il ajoute cette observation: « C'est une maladie naturelle à l'homme, de croire « qu'*il possède la vérité directement*, et de là vient « qu'il est toujours disposé à nier tout ce qui lui « est incompréhensible ; au lieu qu'en effet il ne « connaît naturellement que le mensonge, et qu'il « ne doit prendre pour véritables que les choses « dont le contraire lui paraît faux. Et c'est pour- « quoi, toutes les fois qu'une proposition est in- « concevable, il faut en suspendre le jugement, « et ne pas la nier à cette marque, mais en exa- « miner le contraire ; et si on le trouve manifes- « tement faux, *on peut hardiment affirmer la pre- « mière*, toute incompréhensible qu'elle est » (*Pensées*, t. I, art. 2, p. 155, 156). Il est clair que, si on admet notre explication, Pascal n'est plus en opposition avec lui-même.

§. IV.

Accusations contre Descartes et contre Nicole, portées par M. de la Mennais, et réfutées par les autorités mêmes qu'il invoque.

I. L'auteur de la *Défense* cite ces paroles de Descartes : « *Il me semble* que déjà je puis établir « pour règle générale, *que toutes les choses que « nous concevons fort clairement et fort distincte-*

« *ment, sont toutes vraies.* Toutefois j'ai reçu et « admis ci-devant plusieurs choses comme très- « certaines et très-manifestes, lesquelles néanmoins « j'ai reconnues par après être douteuses et incer- « taines... » (*Déf.*, p. 36). M. de la Mennais met ici des points, et continue sa citation de cette manière : « Mais lorsque je considérais, etc. »

Il est clair que, si Descartes n'a pas expliqué sa pensée, il s'est formellement contredit dans cet endroit; car soutenir, d'une part, *que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont* TOUTES *vraies;* et affirmer, d'un autre, *que* PLUSIEURS *choses, admises ci-devant comme très-certaines et très-manifestes, ont été par après reconnues être douteuses et incertaines*, c'est évidemment se contredire. Mais produisons les paroles retranchées par M. de la Mennais.

« Quelles étaient donc, ajoute Descartes, ces « choses-là? C'était la terre, le ciel, les astres « et toutes les autres choses que j'apercevais par « l'entremise de mes sens. Or, qu'est-ce que je « concevais clairement et distinctement en elles? « Certes, rien autre chose, sinon que les idées « ou les pensées de ces choses se présentaient à « mon esprit. Et encore à présent je ne nie pas « que ces idées ne se rencontrent en moi. Mais « il y avait encore une autre chose que j'assurais, « et qu'à cause de l'habitude que j'avais à la croire, « *je pensais apercevoir très-clairement, quoique vé-* « *ritablement je ne l'aperçusse point;* à savoir qu'il

« y avait des choses hors de moi, d'où procédaient « ces idées, et auxquelles elles étaient tout-à-fait « semblables ; et *c'était en cela que je me trompais*, « ou, si peut-être je jugeais selon la vérité, *ce « n'était aucune connaissance que j'eusse*, qui fût « cause de la vérité de mon jugement. Mais, lors- « que je considérais, etc. » (*Médit.* 3.e, p. 34, 35).

Il est bien certain, d'après ces paroles, que M. de la Mennais, après avoir rapporté l'objection que Descartes se faisait à lui-même, supprime la réponse par laquelle ce philosophe renversait son objection. Si cette suppression n'avait pas eu lieu, Descartes n'aurait point paru se contredire.

« Mais, comment, selon Descartes, dit M. de « la Mennais, serai-je assuré que Dieu est? Parce « que l'*idée de Dieu est la plus claire et la plus « distincte de toutes celles qui sont en mon esprit.* « Ainsi, d'un côté, si Dieu n'est pas, mes per- « ceptions les plus claires et les plus distinctes « pourraient me tromper ; et d'un autre côté, Dieu « est, parce que, s'il n'était pas, mes perceptions « claires et distinctes me tromperaient. L'existence « de Dieu prouve la vérité de mes perceptions « claires et distinctes, et mes perceptions claires « et distinctes prouvent l'existence de Dieu. Est-ce « assez abuser du raisonnement » (*Déf.*, p. 39)?

Ce n'est qu'en dénaturant les pensées de Descartes, que l'auteur de la *Défense* semble prouver que ce grand homme *abuse du raisonnement*. Descartes n'a pas dit qu'*il était assuré que Dieu est, parce*

que l'idée de Dieu est la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui étaient en son esprit. (Voyez le passage indiqué par M. de la Mennais, *Médit.* 3.e, p. 51).

Quand Descartes a avancé *que l'idée de Dieu était la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui étaient en son esprit*, il ne parlait que des idées qui se trouvaient dans son esprit, après qu'il s'était assuré qu'il existait *comme une chose qui pense* (Médit. 3.e, p. 36). Notre illustre adversaire avoue lui-même (*Déf.*, p. 106), que, d'après Descartes, *cette proposition*, JE PENSE, DONC JE SUIS, *est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre.*

Descartes n'a point dit que, *si Dieu n'est pas, ses perceptions les plus claires et les plus distinctes pourraient le tromper.* Ce philosophe, au contraire, a assuré plusieurs fois que les perceptions qui lui attestent qu'il *pense et qu'il existe, sont infaillibles, nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions.* « Nous pouvons supposer, dit-il, *qu'il n'y a point* « *de Dieu*, ni de ciel, ni de terre, et que nous « n'avons point de corps ; mais nous ne saurions « supposer de même *que nous ne sommes point*, « pendant que nous doutons de la vérité de toutes « ces choses » (*Principes de la philosophie*, 1.re part., n.° 7, *Méditations* 2.e, p. 19 ; 3.e, p. 36 et ailleurs).

Descartes, il est vrai, soutient qu'il faut être assuré qu'il y a un Dieu, et que ce Dieu ne peut

ni ne veut nous tromper, pour pouvoir être certain *qu'il y a des choses hors de nous.* Mais, dans la pensée de Descartes, l'existence de Dieu NE PROUVE PAS *alors nos perceptions claires et distinctes :* l'existence de Dieu NOUS MET A MÊME D'AVOIR *des perceptions claires et distinctes sur les choses qui sont hors de nous* (*Principes de la philosophie*, 1.re part., n.° 13, et ailleurs).

« Selon Leibnitz, nous dit M. de la Mennais, « le spinosisme *n'est qu'un* cartésianisme outré » (1) (*Déf.*, p. 59).

Notre illustre adversaire n'a point rendu fidèlement la pensée de Leibnitz. Ce philosophe, dans le passage cité par M. de la Mennais, parle d'une opinion des cartésiens, d'après laquelle « les « accidens ne sont pas des êtres réellement dis- « tingués de la substance. » Leibnitz fait à cette occasion les réflexions suivantes :

---

(1) Ce passage de Leibnitz est tiré de la Théodicée. Cet ouvrage a été écrit en latin, et il est intitulé : *Tentaminum Theodicææ.* M. de la Mennais, à la page 59, note 1 de la *Défense*, indique la Théodicée de Leibnitz de la manière suivante : *Remarques critiques sur le système de feu M. Bayle, touchant l'accord de la bonté et de la sagesse de Dieu, avec la liberté de l'homme et l'origine du mal*, t. II, p. 168, Londres, 1720. A la page 62, M. de la Mennais cite encore la Théodicée, et il l'indique de la sorte : *Oper. Theolog.*, t. I, édit. de Dutens. Cette particularité nous a paru digne de remarque. Serait-il vrai que l'auteur de l'*Essai* ne puise pas ses citations dans les sources ?

« Il est bon d'ailleurs qu'on prenne garde, qu'en « confondant les substances avec les accidens, en « ôtant l'action aux substances créées, on ne tombe « dans le spinosisme, *qui est un cartésianisme* « *outré.* Ce qui n'agit point, ne mérite point le « nom de substance; si les accidens ne sont point « distingués des substances; si la substance créée « est un être successif, comme le mouvement; « si elle ne dure pas au-delà d'un mouvement, et « ne se trouve pas la même, (durant quelque « partie assignable du temps) non plus que ses « accidens; si elle n'opère point, non plus qu'une « figure de mathématique, ou qu'un nombre: « *pourquoi ne dira-t-on pas*, comme Spinosa, *que* « *Dieu est la seule substance, et que les créatures* « *ne sont que des accidens, ou des modifications ?* » (*Oper. theol.*, t. I, *Tentam. theod.*, n.° 393, p. 392).

On voit par ce passage que, quand Leibnitz avançait que « le spinosisme *était* un cartésia- « nisme outré, » *il n'avait en vue que l'opinion particulière* des cartésiens, que nous avons rapportée, et dont il prouve que les disciples de Spinosa pourraient abuser. Nous devons faire observer que M. de la Mennais n'a pas bien rendu ces mots : (spinosismus) *qui cartesianismus est immoderatus* par ceux-ci : « le spinosisme *n'est qu'un* « cartésianisme outré. » Cette traduction était propre à faire croire que le jugement de Leibnitz ne frappait point une *seule* opinion des cartésiens,

mais *tous* les principes de la philosophie de Descartes.

« Leibnitz, au reste, dit encore M. de la « Mennais, ne se contente pas de rejeter le carté- « sianisme à cause du danger de ses conséquences, « il en attaque la base même ; car voici comme « il parle, dans ses REMARQUES SUR LE LIVRE DE « L'ORIGINE DU MAL : *Pour passer jusqu'à la cause « première, l'auteur cherche un* CRITERIUM, *une « marque de la vérité ; et il la fait consister dans « cette force par laquelle nos propositions internes, « lorsqu'elles sont évidentes, obligent l'entendement « à lui donner son consentement ; c'est par là, « dit-il, que nous ajoutons foi aux sens ;* et IL « FAIT VOIR QUE LA MARQUE DES CARTÉSIENS, SAVOIR « UNE PERCEPTION CLAIRE ET DISTINCTE, A BESOIN « D'UNE NOUVELLE MARQUE POUR FAIRE DISCERNER « CE QUI EST CLAIR ET DISTINCT ; *et que la con- « venance ou disconvenance des idées (ou plutôt « des termes, comme on parlait autrefois) peut « encore être trompeuse, parce qu'il y a des con- « venances réelles et apparentes. Il paraît recon- « naître même que la force interne qui nous oblige « à donner notre assentiment, est encore sujette « à caution, et peut venir des préjugés enracinés.* « C'EST POURQUOI IL AVOUE *que celui qui fournirait « un autre* CRITERIUM *aurait trouvé quelque chose « de fort utile au genre humain.* Ainsi, selon « Leibnitz, la philosophie de Descartes pose sur « un fondement ruineux, puisque le *criterium*,

« la marque de la vérité qu'elle nous offre, est « insuffisante, et aurait elle-même *besoin d'une « nouvelle marque* » (*Déf.*, p. 60, 61).

Il est bon d'observer que M. de la Mennais, qui, dans le ch. 5.e de la *Défense*, attribue deux fois à Leibnitz la doctrine renfermée dans le passage que nous venons de rapporter, énonce deux fois encore la même opinion dans le ch. 9 du même ouvrage (*Déf.*, p. 108, 113). Dans les pièces relatives au second volume de l'*Essai* qui se trouvent à la fin de la *Défense*, on attribue aussi à Leibnitz le jugement porté sur le *criterium* de Descartes dans le passage qui vient d'être cité (p. 292).

Nous avons consulté l'ouvrage de Leibnitz, invoqué par M. de la Mennais. Nous avons été à la page qu'il indique: voici le résultat de nos recherches. Nous avons vu premièrement que le jugement porté sur le *criterium* de Descartes, dans le passage dont il s'agit, *n'est pas le jugement de Leibnitz*, mais bien *l'opinion d'un auteur* dont Leibnitz examine l'ouvrage *sur l'origine du mal* (1).

Nous avons vu deuxièmement que Leibnitz, après avoir rapporté le jugement de *cet auteur* sur

(1) L'auteur dont Leibnitz examinait l'ouvrage sur *l'origine du mal* se nommait Guillaume *King*; il était évêque de Londonderi quand il publia son ouvrage, et il devint ensuite archevêque anglican de Dublin (*Oper. theolog. adnot. in libr. de orig. mali*, n.° 1, note a, p. 435, t. I).

le *criterium* de Descartes, ajoute ces paroles : « *J'ai* « *tâché d'expliquer ce* CRITERIUM dans un petit « discours sur la vérité et sur les idées publié « en 1684 ; et quoique je ne me vante point d'y « avoir *donné une nouvelle découverte*, j'espère « avoir développé des choses qui n'étaient connues « que confusément. Je distingue entre les vérités « de fait et les vérités de raison. Les vérités de « fait ne peuvent être vérifiées que par leur con- « frontation avec les vérités de raison, et par *leur* « *réduction aux perceptions immédiates qui sont* « *en nous*, et dont Saint Augustin et *M. Descartes* « *ont fort bien reconnu qu'on ne saurait douter ;* « c'est-à-dire, nous ne saurions douter que nous « pensons, et même que nous pensons telles ou « telles choses » (*Oper. theol. adnot. in libr. de orig. mali*, n.° 5, t. I, p. 439). Il est donc prouvé par ce passage que Leibnitz, bien loin de rejeter le *criterium* de Descartes, déclare qu'il s'est borné *à l'expliquer*, et avoue que, par ses explications, il n'a point *donné une nouvelle découverte*.

On conçoit difficilement que M. de la Mennais ait pu tomber dans la méprise que nous relevons. Pour l'éviter, il ne fallait pas même lire les paroles de Leibnitz qui suivent immédiatement le passage sur lequel s'appuie notre illustre adversaire, paroles que nous venons de rapporter et qui montrent bien visiblement que, dans le passage qui les précède, Leibnitz ne parlait point en son nom. M. de la Mennais n'avait qu'à lire avec attention le passage

de Leibnitz dont il veut se prévaloir, et il aurait vu que dans ce passage le philosophe saxon parle à la troisième personne, et dit formellement qu'il expose l'opinion *d'un auteur*. Voici la preuve de cette dernière assertion : « Pour passer jusqu'à la « cause première, dit Leibnitz, L'AUTEUR cherche « un *criterium*, une marque de la vérité ; et IL « LA FAIT consister dans cette force..... IL FAIT « voir..... IL PARAÎT reconnaître.... IL AVOUE.... » (*Déf.*, p. 60).

M. de la Mennais s'exprime en ces termes : « Que si l'on veut une nouvelle preuve de l'im- « puissance où l'on est d'arriver à la certitude par « les principes de la philosophie enseignée depuis « Descartes dans l'école, voici ce qu'écrivait Euler, « un de ses plus illustres défenseurs : *Je souhai-* « *terais pouvoir fournir à votre altesse les armes* « *nécessaires pour combattre les idéalistes et les* « *égoïstes, et démontrer qu'il existe une liaison* « *réelle entre nos sensations et les objets mêmes* « *qu'elles représentent; mais plus j'y pense, plus* « *je dois avouer mon insuffisance..... Il est aussi* « *difficile de disputer avec les idéalistes, et il est* « *même impossible de convaincre de l'existence* « *des corps un homme qui s'obstine à la nier* » (1) (*Déf.*, p. 101, 102).

M. de la Mennais se trompe quand il affirme

(1) L'auteur des *Nouvelles observations*, comme l'auteur de la *Défense* invoque, dans le même sens, l'autorité de

que, suivant Euler, *on est dans l'impuissance d'arriver à la certitude par les principes de la philosophie enseignée depuis Descartes.* On voit par le passage même d'Euler, tel que le cite M. de la Mennais, que le philosophe suisse, *en avouant son insuffisance*, l'appliquait *exclusivement à la possibilité de convaincre de l'existence des corps un homme qui s'obstine à la nier.* La pensée d'Euler, exprimée dans le passage cité par M. de la Mennais, eût été bien plus facilement saisie, si M. de la Mennais avait rapporté les paroles qui précèdent immédiatement le passage qu'il invoque, et s'il n'avait pas laissé une lacune au milieu de ce passage. Nous allons réparer les omissions de l'auteur de la *Défense.*

« Les *idéalistes*, dit Euler, n'admettent que les « idées des choses matérielles, en niant absolument « leur existence ; on les pourrait aussi nommer « *spiritualistes*, puisqu'ils soutiennent qu'il n'existe « d'autres êtres que des esprits. Or, comme nous « ne connaissons les autres esprits que par le « moyen des sens ou des idées, il y a des phi- « losophes qui vont jusqu'à nier l'existence de « laquelle chacun est pleinement convaincu. Ils

---

ce passage d'Euler. L'auteur des *Nouvelles observations* a négligé de mettre des points au milieu du passage d'Euler, pour indiquer qu'il y avait une lacune. Voyez à la fin de la *Défense*, p. 296. L'auteur de la *Défense* n'est pas tombé dans cette négligence.

« sont nommés *égoïstes*, puisqu'ils prétendent que « rien n'existe excepté leur âme.

« Ces philosophes sont opposés à ceux qu'on « nomme *matérialistes*, qui nient l'existence des « esprits, et soutiennent que tout ce qui existe « est la matière, et que ce que nous nommons « notre âme, n'est qu'une matière très-subtile et « par là capable de penser. Ce sentiment est beau- « coup plus absurde que celui des premiers, et « on a des argumens invincibles pour le renverser; « pendant qu'on attaque inutilement les *idéalistes* « et les *égoïstes*.

— « Je souhaiterais pouvoir fournir à V. A. « les armes nécessaires pour combattre les *idéa-* « *listes* et les *égoïstes*, et démontrer qu'il existe « une liaison réelle entre nos sensations et les « objets mêmes qui en sont représentés; mais plus « j'y pense, plus je dois avouer mon insuffisance. « *Pour les* ÉGOÏSTES, *ce serait même ridicule de* « *vouloir s'engager avec eux, car un homme qui* « *s'imagine qu'il existe tout seul, et ne veut pas* « *croire que j'existe, agirait contre son système,* « *s'il écoutait mes raisons qui, selon lui, seraient* « *des raisons de rien.* Mais il est aussi difficile de « disputer avec les *idéalistes*, et il me SEMBLE « même impossible de convaincre sur l'existence « des corps un homme qui s'obstine à la nier. Je « doute que ces philosophes agissent de bonne foi » (Lettres à une princ. d'Allem., t. I, p. 429, 430, édition de Paris, 1812; in-8.°).

Il est évident que l'on peut tirer de ce passage les trois conclusions suivantes : 1.° les *égoïstes*, contre lesquels Euler ne croyait pas pouvoir fournir des armes victorieuses, *étaient persuadés qu'ils existaient comme esprits;* 2.° les *idéalistes admettaient l'existence des esprits.* Euler a dit, en parlant de ces *idéalistes*, qu'*il lui semble* même impossible de les convaincre sur l'existence des corps, s'ils s'obstinent à la nier. M. de la Mennais a supprimé le mot *semble* en rapportant les paroles d'Euler (1). Il l'a fait parler ainsi : *Et il est même impossible de convaincre*, etc. 3.° Suivant Euler, *on a des argumens invincibles pour renverser le matérialisme.* Donc, M. de la Mennais a eu tort de prétendre que, d'après Euler, « on est dans « l'impuissance d'arriver *à la certitude* par les « principes de la philosophie enseignée depuis « Descartes dans l'école. »

II. « Écoutons encore, dit M. de la Mennais, « un de ses disciples (de Descartes) : En se ren- « fermant, dit Nicole, *dans son esprit seul*, et « en considérant ce qui s'y passe, on y trouvera « une infinité de connaissances claires, et dont « il est impossible de douter..... Je crois que la « certitude et l'évidence de la connaissance hu- « maine, dans les choses naturelles, dépend de

(1) Ce mot *semble* a été pareillement supprimé par l'auteur des *Nouvelles observations.* Voyez à la fin de la *Défense* p. 296.

« ce principe : *Tout ce qui est contenu dans l'idée*
« *claire et distincte d'une chose, se peut affirmer*
« *avec vérité de cette chose*..... Et on ne peut
« contester ce principe sans détruire toute l'évi-
« dence de la connaissance humaine, et établir
« un pyrrhonisme ridicule. Car nous ne pouvons
« juger des choses que par les idées que nous en
« avons, etc.

« On vient d'entendre le cartésien, veut-on
« entendre le philosophe dégagé de l'esprit de
« système? *L'homme est si éloigné de connaître la*
« *vérité, qu'il en ignore même les marques et les*
« *caractères. Il ne se forme souvent que des idées*
« *confuses des termes d'évidence et de certitude;*
« *et c'est ce qui fait qu'il les applique au hasard*
« *à toutes les vaines lueurs dont il est frappé.* Ne
« trouvez-vous pas que ces réflexions s'accordent
« merveilleusement avec la philosophie de Des-
« cartes, enseignée par Nicole dans *l'art de penser?*
« Comprenez, si vous pouvez, comment l'homme,
« qui *est si éloigné de connaître la vérité, qu'il*
« *en ignore même les marques et les caractères,*
« trouve néanmoins en lui-même, et dans ses
« propres idées, *une marque certaine* de la vérité.

« Ainsi ce même Nicole qui, selon la phi-
« losophie de son temps, met dans l'homme indi-
« viduel le principe de la certitude, ne laisse pas
« de faire observer, lorsqu'il parle comme mo-
« raliste, cette grande loi de notre nature, plus
« ou moins méconnue par tous les philosophes :

« *Notre jugement, qui est toujours faible et timide*
« *quand il est tout seul, se rassure quand il se voit*
« *appuyé de celui d'autrui* » (*Déf.*, p. 98--101).

Ainsi, suivant M. de la Mennais, Nicole s'est contredit en avançant, d'une part, « qu'en se « renfermant *dans son esprit seul*, et en consi- « dérant ce qui s'y passe, on y trouvera une « infinité de connaissances claires, et dont il est « impossible de douter », et en soutenant, de l'autre, « que l'homme est si éloigné de connaître « la vérité, qu'il en ignore même les marques « et les caractères. » M. de la Mennais ajoute que, dans la première assertion, Nicole était aveuglé par l'esprit de système, et que, dans la deuxième, il *était dégagé de cet esprit.*

Mais en supposant que Nicole soit réellement tombé dans la contradiction que lui reproche M. de la Mennais, cet écrivain peut-il exiger qu'on *le croie sur parole*, quand il assure que Nicole se trompe dans *l'art de penser*, et qu'il énonce la vérité dans les *Essais?* Ne pourrait-on pas lui répondre que, si Nicole s'est véritablement trompé sur le principe de certitude, il est plus vraisemblable qu'il est tombé dans l'erreur quand il a parlé de la certitude *par occasion* dans les *Essais*, que lorsqu'il a traité *explicitement* la question de la certitude *dans l'art de penser?* Examinons maintenant si, comme le prétend M. de la Mennais, Nicole s'est contredit au sujet *du principe de certitude.*

Nous avouons que Nicole a réellement avancé « qu'en se renfermant *dans son esprit seul*, et en « considérant ce qui s'y passe, on y trouvera une « infinité de connaissances claires, et dont il est « impossible de douter. » Mais nous soutenons que les deux passages du même écrivain, tirés des *Essais* et opposés par M. de la Mennais, ne contredisent pas cette assertion. Dans le premier de ces passages, Nicole affirme que l'homme « ne se « forme *souvent* que des idées confuses des termes « d'évidence et de certitude. » Donc, d'après Nicole, l'homme ne se forme pas *toujours* des idées confuses des termes d'évidence et de certitude. Donc il se forme *quelquefois* des idées *distinctes* de ces termes.

Or, si l'homme se forme *quelquefois* des idées *distinctes* des termes d'évidence et de certitude, il connaît *quelquefois les marques et les caractères de la vérité ;* car l'*évidence* et la *certitude* sont les *marques de la vérité.* Donc cette proposition de Nicole : « L'homme est si éloigné de connaître la « vérité, qu'il en ignore même les marques et les « caractères, » doit nécessairement être modifiée par la proposition qui la suit immédiatement et qui est exprimée en ces termes : « Il (l'homme) « ne se forme *souvent* que des idées confuses des « termes d'évidence et de certitude. »

Au reste, Nicole était si éloigné de soutenir que notre esprit est dans l'impossibilité de connaître la vérité par lui-même, qu'il dit positivement le contraire quelques lignes avant les paroles sur

lesquelles s'appuye M. de la Mennais. « Qu'y a-t-il, « observe Nicole, qui soit plus visiblement au- « dessus de l'esprit et de la lumière *du commun* « *du monde*, et particulièrement des simples et « des ignorans, que de discerner entre tant de « dogmes contestés parmi les chrétiens, ceux qu'il « faut rejeter, de ceux qu'il faut suivre? Pour « décider raisonnablement une seule de ces ques- « tions, *il faut une étendue d'esprit très-grande* « *et très-rare* » (*Essais*, t. I; *De la faiblesse de l'homme*, ch. 9, Paris, 1782, in-12). Donc, d'après Nicole, il y a des hommes qui, *par l'étendue de leur esprit*, peuvent connaître la vérité.

Nous allons citer le second passage de Nicole que nous oppose M. de Mennais (1); mais nous y joindrons ce qui le précède et ce qui le suit.

« Nous désirons d'être aimés pour nous aimer en- « core davantage. L'amour des autres envers nous « fait que nous nous jugeons plus dignes d'amour, « et que notre idée se présente à nous d'une ma- « nière plus aimable. Nous sommes bien aises « qu'ils jugent de nous comme nous en jugeons « nous-mêmes; parce que *notre jugement, qui est* « *toujours faible et timide quand il est tout seul,* « *se rassure quand il se voit appuyé de celui* « *d'autrui;* et ainsi il s'attache à soi-même avec « d'autant plus de plaisir, qu'il est moins troublé

(1) M. de la Mennais invoque encore ce second passage dans sa *Défense*, p. 143, 144.

« par la crainte de se tromper » (*Essais*, t. II de la civilité chrétienne, ch. 1).

Ici se présente naturellement une question. Nicole en avançant que *notre jugement, qui est toujours faible et timide quand il est tout seul, se rassure quand il se voit appuyé de celui d'autrui*, présente-t-il cette disposition de notre esprit comme *une grande loi de notre nature* qu'il approuve, ou comme *une faiblesse* qu'il signale? M. de la Mennais trouvera la réponse à cette question dans *les Essais*, où, suivant ses propres paroles que nous avons rapportées plus haut, Nicole parle *en philosophe dégagé de l'esprit de système.*

Nicole, examinant dans son traité *de la faiblesse de l'homme* nos qualités spirituelles, déclare expressément « que l'on doit considérer comme *une* « *très-grande faiblesse* cette inclination que l'on a « à juger des choses *non sur la vérité, mais sur* « *l'opinion d'autrui.* » (*Essais*, t. I, ch. 6). Nicole fait la même déclaration dans plusieurs autres endroits de ses *Essais* (t. I, Traité *de la faibl. de l'homme*, ch. 11, 12; t. II, *Dangers des entretiens des hommes*, 1.re partie, ch. 1, 2, etc.). Je le demande, ne suis-je pas en droit de conclure que Nicole n'est pas tombé dans des contradictions, comme l'assure M. de la Mennais? Continuons l'examen des reproches que cet écrivain adresse à Nicole.

M. de la Mennais fait les réflexions suivantes: « Descartes dit: *Il me semble* que je puis établir

« pour règle générale, etc. (1). Nicole ne parle pas « avec moins de réserve que son maître. *Je crois*, « c'est son expression : il ne va pas plus loin. « Et c'est comme s'ils disaient l'un et l'autre : *Je « crois, il me semble que je suis certain.* Observez, « en outre, que leur raisonnement se réduit à « ceci : Je cherche si j'ai un moyen certain de « juger de la vérité des choses ; or, je ne puis « juger des choses que par les idées que j'en ai ; « donc mes idées sont conformes à la vérité des « choses. Il faut, ajoute Nicole, admettre ce prin- « cipe, ou être pyrrhonien ; c'est-à-dire, qu'il « faut affirmer que nos idées sont vraies, ou con- « venir qu'elles sont douteuses. A cela nous « n'hésiterons point à répondre comme Nicole : « *Je le crois* » (*Déf.*, p. 99, 100).

---

(1) Descartes, en commençant l'exposition de son principe sur la certitude, emploie, il est vrai, ces expressions : *Il me semble.* Mais après qu'il a développé sa pensée, il se sert de termes positifs. « *Je ne saurais*, dit ce philosophe, « *rien révoquer en doute* de ce que la lumière naturelle « me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir « que de ce que je doutais, je pouvais conclure que j'étais : « et je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance, « pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner « que ce que cette lumière me montre comme vrai ne « l'est pas, etc. » (Médit., 3.e *Médit.*, p. 39). Les personnes qui connaissent la méthode de Descartes savent que ce grand philosophe présentait d'abord, *sous la forme du doute*, les propositions qu'il voulait démontrer.

M. de la Mennais fait observer ici que Nicole a exposé *avec réserve* sa doctrine sur *le principe de certitude*. Nous avons déjà vu que M. de la Mennais avait soutenu que, suivant Nicole, l'homme trouve en lui-même une *marque certaine* de la vérité. Ainsi, M. de la Mennais reproche à Nicole, tantôt d'avoir assuré positivement que l'homme pouvait reconnaître, *en se renfermant dans son esprit seul*, la vérité d'une manière certaine, et tantôt d'avoir énoncé *avec réserve* son principe sur la certitude. Par le premier reproche, M. de la Mennais voulait prouver que Nicole avait été en contradiction avec lui-même; par le second, il lui prêtait un raisonnement absurde.

M. de la Mennais se trompe, quand il prétend que Nicole parlait avec *réserve* de son principe sur la certitude. Ces mots : *Je crois*, sur lesquels s'appuie notre illustre adversaire, n'ont pas, dans Nicole, le sens qu'il leur donne. Nous allons justifier cette assertion, en rapportant des passages supprimés par M. de la Mennais. Ces paroles de Nicole : « *Je crois* que la certitude et l'évidence « de la connaissance humaine, etc. », sont la conclusion d'une suite de raisonnemens par lesquels l'auteur *de l'art de penser* se propose de réfuter quelques erreurs sur la cause de la clarté des propositions évidentes. Voici le résumé de ces raisonnemens.

« Tout le monde demeure d'accord qu'il y a des « propositions si claires et si évidentes d'elles-

« mêmes, qu'elles n'ont pas besoin d'être démon-
« trées. — Mais plusieurs ne comprennent pas
« assez en quoi consiste cette clarté et cette évidence
« d'une proposition. Car, premièrement, il ne
« faut pas s'imaginer qu'une proposition ne soit
« claire et certaine, que lorsque personne ne la
« contredit; et qu'elle doive repasser pour douteuse,
« ou qu'au moins on soit obligé de la prouver,
« lorsqu'il se trouve quelqu'un qui la nie.

— « Secondement, les mêmes philosophes qui
« tiennent que toutes nos idées viennent des sens,
« soutiennent aussi que toute la certitude et toute
« l'évidence des propositions vient ou immédia-
« tement ou médiatement des sens. — Cette ima-
« gination est aussi fausse que celle que nous avons
« réfutée dans la 1.re partie, *que toutes nos idées*
« *viennent des sens.* Car, si nous n'étions assurés
« de cette vérité, *le tout est plus grand que sa*
« *partie*, que par les diverses observations que
« nous en avons faites depuis notre enfance, nous
« n'en serions que probablement assurés, puisque
« l'induction n'est point un moyen certain de
« connaître une chose que quand nous sommes
« assurés que l'induction est entière.

— « Il est absolument faux qu'elles soient (ces
« observations) cause de la certitude absolue et
« inébranlable que nous avons de la vérité de
« cet axiome, comme je crois l'avoir démontré.
» Ce que nous avons dit de cet axiome, se peut
« dire de tous les autres, et ainsi *je crois* que la

« certitude et l'évidence de la connaissance hu-
« maine, dans les choses naturelles, dépend de
« ce principe. *Tout ce qui est contenu dans l'idée*
« *claire et distincte d'une chose, se peut affirmer*
« *avec vérité de cette chose.* Ainsi, parce que
« *être animal* est renfermé dans l'idée de l'*homme*,
« je puis affirmer de l'homme qu'il est animal »
(*Art de penser*, 4.e partie, ch. 6).

Nous le demandons maintenant, ces mots : *Je crois*, dans Nicole, expriment-ils *le doute et la réserve?* M. de la Mennais prête à Nicole un raisonnement qui, dans la vérité, est absurde. Mais Nicole n'est pas l'auteur de ce raisonnement. Citons *tout entier* le passage de Nicole que nous oppose M. de la Mennais, et qu'*il a mutilé*.

« Et on ne peut contester ce principe sans
« détruire toute l'évidence de la connaissance
« humaine, et établir un pyrrhonisme ridicule
« Car nous ne pouvons juger des choses que par
« les idées que nous en avons, puisque nous
« n'avons aucun moyen de les concevoir qu'autant
« qu'elles sont dans notre esprit, et qu'elles n'y
« sont que par leurs idées. Or, si les jugemens
« que nous formons en considérant ces idées, ne
« regardaient pas les choses en elles-mêmes, mais
« seulement nos pensées ; c'est-à-dire, si de ce que
« je vois clairement qu'avoir trois angles égaux à
« deux droits est renfermé dans l'idée d'un triangle,
« je n'avais pas droit de conclure que dans la
« vérité, tout triangle a trois angles égaux à deux

« droits ; mais seulement que je le pense ainsi, « il est visible que nous n'aurions aucune con- « naissance des choses ; mais seulement de nos « pensées ; par conséquent nous ne saurions rien « des choses que nous nous persuadons savoir le « plus certainement ; mais nous saurions seulement « que nous les pensons être de telle sorte ; ce qui « détruirait manifestement toutes les sciences. Et « il ne faut pas craindre qu'il y ait des hommes « qui demeurent sérieusement d'accord de cette « conséquence, que nous ne savons d'aucune chose « si elle est vraie ou fausse en elle-même. Car « il y en a de si simples et de si évidentes, comme « *je pense ; donc je suis : le tout est plus grand* « *que sa partie ;* qu'il est impossible de douter « sérieusement si elles sont telles en elles-mêmes « que nous les concevons » (*Art de penser*, 4.e part., c. 6).

Si nous ne nous trompons point, ces raisonnemens de Nicole peuvent se réduire à ces termes : Le pyrrhonisme, d'après lequel nous ne saurions d'aucune chose si elle est vraie ou fausse en elle-même, est absurde et n'est sérieusement admis par personne. Or, on tombe nécessairement dans ce pyrrhonisme, si on n'adopte pas ce principe : *Tout ce qui est contenu dans l'idée claire et distincte d'une chose, se peut affirmer avec vérité de cette chose.* Ce raisonnement est-il absurde ? Il ne faut pas oublier que ce raisonnement est dirigé contre des philosophes qui admettaient des

propositions évidentes, et qui se trompaient seulement sur la cause de leur évidence.

Dans le 1.er chapitre de la 4.e partie *de l'Art de penser*, Nicole emploie d'autres raisonnemens pour combattre le pyrrhonisme absolu. « Que « s'il se trouvait quelqu'un, dit-il, qui pût entrer « en doute, s'il ne dort point, ou s'il n'est pas « fou, ou qui pût même croire que l'existence de « toutes les choses extérieures est incertaine, et « qu'il est douteux s'il y a un soleil, une lune, « et une matière; au moins personne ne saurait « douter, comme dit Saint-Augustin, s'il est, s'il « pense, s'il vit: car, soit qu'il dorme ou qu'il « veille, soit qu'il ait l'esprit sain ou malade, « soit qu'il se trompe ou qu'il ne se trompe pas, « il est certain au moins, puisqu'il pense, qu'il « est et qu'il vit, étant impossible de séparer l'être « et la vie de la pensée, et de croire que ce qui « pense n'est pas et ne vit pas, et de cette con- « naissance claire, certaine et indubitable, il en « peut former une règle, pour approuver comme « vraies toutes les pensées qu'il trouvera claires, « comme celle-là lui paraît. »

Le but que nous nous étions proposé est atteint. Nous venons de prouver que les autorités invoquées par l'auteur de la *Défense*, bien loin de lui être favorables, lui sont au contraire opposées. Ce serait en vain que le spartisans de notre illustre adver-

saire essayeraient de répondre que le *germe* de son système est contenu dans les écrits des grands hommes dont il cite de nombreux passages. Comment ces grands hommes pourraient-ils approuver *implicitement* un système qu'ils condamnent *formellement?*

En publiant sa *Défense*, M. de la Mennais n'a donc pas détruit cette objection insoluble, *surtout dans ses principes: l'auteur de l'Essai se présente au 19.e siècle pour nous révéler et pour nous imposer son système de l'autorité générale.* M. de la Mennais, nous en convenons, paraît environné de tout l'éclat du talent. Mais cet éclat n'empêche pas de remarquer qu'il se présente *seul;* comme les beautés de son style n'empêchent pas les esprits attentifs d'apercevoir les nombreuses citations inexactes répandues dans ses ouvrages.

Les fausses citations peuvent être attribuées à trois causes: à la mauvaise foi, à la prévention, à des sources infidèles. La première de ces causes est incompatible avec le caractère et avec les vertus de M. de la Mennais. Cet éloquent écrivain a pu être induit en erreur par les deux dernières.

Notre adversaire, dans sa *Défense*, a recours au raisonnement pour soutenir son système. Nous n'avons pas cru devoir suivre M. de la Mennais dans cette partie de sa *Défense*. Cet écrivain n'a pas été d'accord avec lui-même, quand il a tâché d'établir, *autrement que par l'autorité*, le système de *l'autorité générale*. Avait-il oublié qu'il disait dans le 2.e volume de l'*Essai?*

« Nos raisonnemens participent de l'incertitude « et de l'imperfection de nos connaissances. — La « certitude qui se tire du raisonnement est sujette « à des difficultés bien plus terribles (que celles « qui venaient d'être exposées). — Notre logique « manque de base ; elle s'appuie uniquement sur « des hypothèses gratuites, aussi douteuse elle- « même que ces hypothèses (p. 14, 16). »

Les partisans de M. de la Mennais *se scandalisent* de ce que *l'on ose* signaler les erreurs de cet écrivain. Ils répètent, sans cesse, qu'il est doué du plus beau talent, et qu'il le consacre à la Religion. Tertullien et Origène furent de grands hommes ; ils furent aussi des apologistes du christianisme. Leurs erreurs ont-elles été respectées ? Pascal a été un grand homme ; il a défendu la Religion. Les amis de M. de la Mennais font-ils grâce à Pascal de ses erreurs ? M. de la Mennais lui-même n'a-t-il pas prouvé depuis long-temps à la France, par ses écrits et par sa conduite, *qu'aucune considération* ne l'arrête, quand il s'agit de proclamer ce qu'il croit être la vérité ?

L'auteur de l'*Essai*, nous dit-on, a un talent supérieur. Cela est vrai. Mais n'est-il pas également vrai que si le génie a des prérogatives, l'amour de la vérité a des droits ? Les amis de notre adversaire condamneraient-ils celui qui, séparé de Pascal, sous le rapport du talent et de la célébrité, par un intervalle immense, examinerait si les citations des *Provinciales* sont exactes ?

M. de la Mennais est un écrivain justement célèbre ; il est revêtu d'un caractère sacré ; il est apologiste d'une Religion, dont le divin fondateur a dit en parlant de lui-même : *Je suis la vérité.* M. de la Mennais pourrait-il se croire offensé, lorsqu'on l'avertit avec respect qu'il s'égare ?

Nous croyons *devant Dieu*, que le système de l'auteur de l'*Essai*, est non-seulement erroné, mais encore dangereux pour la Religion ; et ce système est professé par un illustre écrivain qui l'enseigne au nom de la Religion ! Il n'est pas difficile de concevoir que nous avons pu nous persuader que, dans une pareille circonstance, tout prêtre *sans distinction* doit se regarder comme appelé à défendre la vérité.

En publiant *nos Observations critiques*, nous sommes intimement convaincu que nous remplissons un *devoir.* Cette conviction ne nous est pas personnelle ; elle est partagée par des ecclésiastiques dont nous avons réclamé les conseils. Ces ecclésiastiques sont dignes de toute notre confiance : *Dans les jours mauvais*, ils ont mérité les honneurs de l'exil ; maintenant ils édifient par leur piété les fidèles qu'ils éclairent par leurs lumières.

Les partisans du système de l'auteur de l'*Essai* accusent les adversaires de ce système de rejeter l'*autorité*, et de n'admettre pour fondement de la certitude *que la raison individuelle.* Voici notre profession de foi. Nous reconnaissons, avec les philosophes chrétiens, que *le sens commun et le*

témoignage des hommes sont des motifs de certitude ; mais nous soutenons avec eux qu'ils ne sont pas *les seuls*. Nous reconnaissons, avec les théologiens catholiques, que les chrétiens doivent recevoir les vérités révélées *par le canal de l'autorité infaillible de l'Église*.

Nous déclarons, en finissant, que nous rendons solennellement hommage à la pureté des intentions qui dirigent M. de la Mennais. Si, dans *nos Observations critiques*, il nous est échappé quelque expression contraire au sentiment de respect que nous avons pour notre illustre adversaire, et qui ne fût point commandée par la défense de la vérité, nous la rétractons formellement.

FIN.